METAFISICA
DELLA MORALE

OSSIA

ETICA GENERALE

LEZIONI ELEMENTARI

Dettate dall' Abate

GIUSEPPE PRISCO

Duo sunt genera doctrinarum, quae in moribus etiam ethnicorum inveniuntur. Unum earum rerum, quas instituerunt homines, alterum earum, quas animadverterunt iam peractas aut divinitus institutas;

S. AUG., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. XIX, n. 29.

NAPOLI
STAMPERIA E CARTIERE DEL FIBRENO
Strada Trinità Maggiore n.° 26
1865

INTRODUZIONE

I. Tutte le scienze sono intimamente connesse tra loro, come un tessuto organico, come una catena non interrotta di anelli; imperocchè la ragione umana, riverbero della ragione divina, una in sè feconda e molteplice nei suoi effetti [1], dopo aver con una serie di elevate riflessioni costituito le diverse branche dell'umano sapere, sente il bisogno di ricomporle insieme, assegnando a ciascuna il debito suo posto nell'albero enciclopedico della scienza universale, e tutte ad unità riducendo. Egli è vero che la tendenza all'unità è talvolta la malattia del genio; spesso ancora è l'effetto della leggerezza e della superficialità. Così malattia del genio alemanno è la pretensione che esso ha di arrivare all'unità assoluta, mercè l'immedesimazione del reale con l'ideale [2]; effetto di leggerezza fu la propensione de'sensisti del secolo scorso, i quali per difetto di meditare si appigliavano al primo fatto che alla loro osservazione si offriva, e cercavano di spiegare per mezzo suo la totalità de'fatti più discrepanti per ordine e per natura. Ma se è sempre dannevole alla scienza la pretensione o di arrivare all'unità assoluta o di collocarla ove essa non giace, certo non le può essere interdetto di ricercare nelle cose quella unità di ordine che Dio stesso vi ha suggellato.

La scienza principe da cui tutte le altre tolgono il metodo i principii e la materia intorno a cui esse versano, è la *Metafisica* o

(1) Cons. san Tommaso, *Cont. Gent.*, lib. II, c. XLV.

(2) Cons. Ancillon, *Essai de philos. de polit. et de litterat.*, cap. XVI, t. I, p. 365, Paris 1832.

Filosofia universale, la qualo spaziando per ogni voro apprensibile col lume naturale della ragione tende a trasfondere in ogni ramo di scienze quelle teoricho da cui ella trae alimento e vita. *Dio il mondo sensibile* e *l'anima umana* sono i tre grandi suoi obbietti, che poscia dànno il proprio nome alle tre parti principali di essa, e sono la *Teodicea*, la *Cosmologia* e l' *Antropologia*. Noi già conosciamo i risultamenti di questa scienza universale; notiamone ora l' applicazione alla scienza più importante per l'individuo e per la società, voglio dire alla MORALE.

II. Se io non erro, il problema della scienza morale ridotto alla sua semplicità e grandezza è quello che riguarda la finale destinazione dell' uomo ed i mezzi per ottenerla. Ora il fine dell' uomo essendo il compimento dell'esser suo, dev'esser tale quale la natura di lui richiede. Però la Morale suppone già risoluto il problema antropologico circa la natura dell' uomo, e quindi essa è una scienza derivata che suppone una scienza antecedente, la quale le dia il suo prinoipio, la sua ragione ed il suo punto di movenza. Senza questa scienza la Morale sarebbe una pratica senza teorica, un'applicazione senza principio, un'arte senza pruova e certezza, o per dir meglio, non sarebbe un' arto, bensì un sentimento ed un'ispirazione. Or questa scienza, sorgente della Morale, quale altra è se non l' *Antropologia*, il cui obbietto è appunto l'uomo? (¹)

Egli può sembrare che con ciò sia conceduto all' *Antropologia* tutta l' azione che essa possa esercitare sulla filosofia morale. Eppure noi siam di parere che questo non costituisce il solo titolo per cui la filosofia morale è subordinata all'*Antropologia*. Difatti il problema fondamentale della Moralo abbraccia in una sintetica unità il fine dell'uomo od i mezzi necessari per ottenerlo. Questi due problemi non sono differenti ma si confondono in un problema unico; imperocchè la più superficiale analisi basta a dimostrare, che il fine non si può ottenere senza l'uso dei mezzi, e la idea che abbiamo di Dio come essere infinitamente perfetto, non ci permette di dubitare, che Egli creando l' uomo per un fine non gli dia i mezzi necessari per ottenerlo, o che non voglia che egli metta in uso questi medesimi mezzi per ottenere il suo fine. Le facoltà, le inclinazioni o tendenze naturali, che si manifestano nell' uomo, sussidiate dall' ordine soprannaturale della grazia, costituiscono appunto l'ordine di que' mezzi, per

(¹) Cf. Damiron, *Cours de philosophie*, part. II, *Morale*, Préf., p. IX e seg., Paris 1834.

cui l' uomo deve conseguire la suà destinazione finale. Però l'*Antropologia* studiando l'uomo non solo nella sua natura ma anche ne' suoi mezzi naturali di azione, viene a costituire per una seconda ragione il fondamento della filosofia morale ([1]). Questi titoli che assicurano la preminenza ontologica della *Antropologia* sulla Morale, sono troppo palesi da non potersi impugnare, e la storia stessa ne ha guarentito il possesso. Valgami qualche esempio tolto dalla moderna filosofia.

III. Il padre della moderna filosofia è Cartesio, il quale avendo collocato l' obbietto di quella scienza nobilissima ed universalissima nel solo pensiero ed avendo abbracciato con questo nome sì gli atti del senso, che quelli della ragione ([2]); si costituì un ramo a due tronchi, il quale da una parte dovea produrre il sensismo, e dall' altra l' idealismo; secondochè o si fosse cercato di *sensualizzare* il pensiero, riducendolo a sensazione, o d' *intellettualizzare* la sensazione, riducendola ad un'idea. L'una e l'altra metamorfosi fu tentata. I sensisti dissero: il pensiero abbraccia sì gli atti del senso, sì quelli della ragione; dunque l' intelligenza non è che il senso stesso con solo un grado di maggiore perfezione; dunque le idee non sono se non sensazioni ([3]). Così Locke, il quale quanto al metodo è più un discepolo di Cartesio che un continuatore di Bacone ([4]), diede principio alla semplificazione del pensiero cartesiano, e Condillac la condusse all'ultimo termine colla romanzesca teorica della *sensazione trasformata*. Ora, « da che il senso fu collocato sul trono della Metafisica, l' analogia condusse l' interesse su quello della Morale ([5]) ». La conclusione era troppo logica e rigorosa; imperocchè se per l' uomo tutto è senso, egli non può avere altro fine che il piacere, al cui incentivo il senso si muove ad oprare. E perocchè il piacere è sempre un utile per il sensiente,

([1]) « . . . non possumus ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae »; san Tommaso, *Comm. De Anima*, lect. I.

([2]) *Les principes de phil.*, part. I, § 9, *Oeuv.*, *phil.*, t. I, p. 231, ed. Garnier.

([3]) Cons. Patru, *De la méthode de Descartes*, c. I, p. 80 e seg., Grenoble 1851, e Royer-Collard, *Discours d' ouverture prononcè à la Faculté des lettres le 4 dècemb. 1811*, Paris 1811.

([4]) Cousin, *Du vrai, du beau et du bien, Discours d'ouverture*, p. 7, 1854, 2ª ed. È noto che Locke dalla lettura delle opere di Cartesio fu stornato dalla filosofia scolastica. Cf. Ritter, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. par Challemell Lacour, lib. II, c. II, t. II, p. 24, Paris 1861; Tennemann, *Manuale della storia della filosofia*, trad. Longhena, part III. period. III, § 342, t. II, p. 118, Milano 1857, 2ª ed.

([5]) Cons. Villers, *Philosophie de Kant*, p. 159, Mertz 1801.

la Morale dell'egoismo dovea essere l'ultima parola della filosofia. Però se voi collo spirito generale del sensismo e del materialismo del secolo scorso paragonate il diritto sociale d'allora, troverete che il *Saggio sul governo civile* scritto da Locke fu viva immagine del suo sensismo ed ispirò il *contratto sociale*, mentre l'altro scritto del filosofo inglese intorno alla *Educazione dei fanciulli* dovea servire di base all'*Emilio* del Rousseau.

IV. Quando una filosofia in luogo di rendere ragione dei sentimenti naturali dell'umanità, o li soffoga o li avvilisce, ella mette naturalmente sospetto, e se è avuta in conto della sola possibile e vera, lo scetticismo è l'ultimo baluardo a cui si appiglia l'umana natura per conservare il sentimento della sua dignità. Il sensismo avea spenta negli animi la vena intellettiva, e soffogata ne'cuori l'efficacia e la moralità dell'operare; tuttavia esso formava nel secolo scorso la filosofia di moda. Era dunque naturale, che lo scetticismo ne fosse l'ultima conclusione. Allorchè Napoleone si rideva di questa scuola e de'suoi seguaci, beffandoli col bel nome d'*ideologi*, il disprezzo non che venire, come fu detto, da paura che il Sire francese avesse de'loro spolveri e lucidamenti ideologici, nasceva da una giusta stima de'loro giochetti poco più sodi delle bolle di sapone, il cui volare per aria e disfarsi è tutt'uno. Se non che, « il dubbio su le cose che ci rileva conoscere, diceva un sofista del secolo scorso, è uno stato troppo violento per lo spirito umano; egli non vi dimora lungo tempo, ma si determina contro il suo volere in una maniera qualsiasi, ed ama meglio ingannarsi che credere nulla (¹) ». Però era inevitabile una reazione contro il sensismo, surrogandogli innanzi tutto un'altra filosofia. La rivolta scientifica fu meditata in Inghilterra, e propriamente in Edimburgo. Ma Tommaso Reid il quale fu il capitano più illustre di questa reazione, dichiarando insolubili i problemi ontologici, e spacciando come quistioni vane ed inutili i problemi antropologici intorno alla natura dell'uomo, recò la filosofia all'istinto, il quale, per essere cieco ed irreflessivo, non poteva costituire il principio di una soda e vera filosofia. Quindi la critica di Reid riuscì molto debole a combattere lo scetticismo, e la Morale degna della sua dottrina filosofica fu quella proclamata per la prima volta dal conte Shaftesbury (²),

(¹) Rousseau, *Émile*, lib. IV, t. III, pag. 21, Genève 1780.

(²) « Hume, dice Buhle, non fu propriamente parlando il primo inventore di questo principio, come non lo fu in appresso Hutcheson, che gli tenne dietro, e lo svolse ancora maggiormente. Ma se ne dee la scoperta al conte Antonio Shaftesbury »; *Stor. della filos. moder.*, t. XI, c. XIII, p. 123, trad. Lancetti.

cioè la Morale del sentimento e della ispirazione. Or questa Morale separata dalla sua sorgente, cioè dalla conoscenza della natura dell' uomo, comecchè si vantaggiasse di gran lunga sopra quella dell' egoismo ([1]), rimaneva tuttavia troppo incompleta e manchevole per meritarsi propriamente codesto nome. «E infatti a che parlerete all' uomo di morale, se egli non sa avere una natura spirituale ed immortale, e se non sa, se è spirito o materia? Come potrete prescrivere una legge, un dovere, una obbligazione a un essere il quale non conosce nessun superiore, che naturalmente ama sè più di ogni altra cosa, e che ignora, se qualcosa di lui sopravviverà alla momentanea sua esistenza? Quale indirizzo potrete dare alla sua vita, e quale scopo proporre alla volontà sua, se egli ignora la sua origine ed il suo fine; come può egli sapere dove debba andare, se non sa donde viene? ([2]) » Per questi ed altri radicali difetti, la Morale della scuola sentimentalista scozzese non valse ad impedire, che la Morale dell' egoismo si stabilisse in Inghilterra a regolare la condotta delle famiglie e dello Stato. Invero è cosa di fatto che l'*Economia politica* pigliò in Inghilterra il luogo della Morale; gl' ingegni inglesi, mercatanti ed interessati si rivolsero con indicibile ardore a questa scienza, i cui tratti principali erano stati già abbozzati da Aristotile ([3]); ed anche noi Italiani dovemmo imparare da Melchiorre Gioia, *la Morale essere un ramo della economia politica.*

« Disegni profondi della provvidenza! La nazione inglese che ha portato più oltre questi principî funesti, attualmente trovasi aggravata di uomini e di prodotti. Una spaventevole miseria ne divora le classi più numerose, e tutta l' abilità degli uomini che la dirigono, non potrà allontanarla dagli scogli a cui va incontro, spinta dalla forza degli elementi, a' quali si è abbandonata senza riserva ([4]) ».

V. Mentre la Francia e l'Inghilterra erano ammorbate dalla Morale dell' egoismo, in Italia dove son sempre le origini delle cose grandi e belle, il principe de'metafisici di allora, Sigismondo Gerdil, ed altri pochi bandivano una filosofia morale degna di

([1]) Cons. Cousin, *Op. cit.*, lez. XIII, p. 313 e seg, ed. cit.

([2]) Bautain, *Psychologie experimentale*, Disc. prélim., t. I, p. XXV-XXVIII, Paris 1839.

([3]) Cons. Bart. Saint-Hilaire, *Politique d' Aristote*, Préf., p. LXV, Paris 1848, 2ª ed.

([4]) Balmes, *Il protestantesimo paragonato col cattolicismo* etc., trad. del Card. Orioli, c. XXVI, t. I, p. 209, Napoli 1859.

questo nome. Ma la loro voce, come d'ordinario suole avvenire, non fu universalmente udita, se non quando venne avvalorata da' ristoratori stranieri. Difatti la Germania cercò da principio ovviare al sensismo mercè di un sincretismo speculativo delle dottrine lochiane con le cartesiane [1]; ma poscia fatta accorta dell' impotenza di questo metodo, ritornò esclusivamente a Cartesio, battendo un sentiero opposto a quello che era stato tenuto da' sensisti. Costoro invero erano riusciti alla loro Morale egoistica dacchè aveano cercato di sensualizzare il pensiero; questo processo era troppo alieno dall' indole speculativa dei filosofi alemanni, acuta e profonda anche quando è sviata. Se non che, il cartesianesimo avea già gittate le sue radici nel terreno scientifico della filosofia alemanna [2]. Che cosa adunque fanno i pensatori alemanni per abbattere con un colpo l'ecletismo precedente, e costruire un sistema scientifico più confacevole al loro genio speculativo? Essi si appigliano al pensiero cartesiano, e cercano d' intellettualizzare il senso; nello stesso modo che i sensisti aveano brigato di sensualizzare il pensiero. Ritornato il pensiero sul trono della Metafisica, si vide ritornata ancora l' idea del bene su quello della Morale; questa non si riguardò più come regola del piacere e dell' interesse, ma come norma inflessibile del dovere. Codesto movimento della filosofia ideale e razionale, che dal secolo XVII passa dalla Germania nelle altre contrade, ed informa il pensiero scientifico ne' tratti successivi del suo sviluppo, cooperò efficacemente a stirpare ne' tempi posteriori la pianta del sensismo e del materialismo. Difatti sono i razionalisti, e specialmente i seguaci di Krause, che in un secolo di materialismo speculativo e di un egoismo pratico han dovuto, più per bisogno che per coerenza nel loro sistema, ripetere che l' uomo non vive per vivere, ma per adempire i disegni del suo Autore [3]. Sono essi che insegnano, che la Religione, la Scienza e la Morale sono la destinazione finale dell' uomo, la quale deve essere anche qui realizzata non solo dall' individuo ma pur dalla specie [4].

(1) Cons. Willm, *Histoire de la phil. allemande* ecc., Introd., t. I, n. 28, Paris 1846.

(2) Cons. Bouillier, *Hist. de la philos. cartésienne*, c. XVII, t. II, pag. 404, Paris 1854.

(3) Altmeyer, *Cours de philosophie de l' histoire*, leç. II, p. 57, Bruxelles 1840, e Ahrens, *Diritto naturale*, trad. Trinchera, Part. Gen., c. I, § 2, p. 49 e seg., Napoli 1841.

(4) Tiberghien, *Essai théorique et historique sur la génération des humaines connaissances* etc., p. 132, Bruxelles 1853, 4ª ed.

Se non che dopo l'indirizzo dato da Kant alla filosofia alemanna il pensiero essendo giunto all'ultimo termine dell'astrazione non trovò che un solo fine, e questo fu sè stesso. Onde il soggettivismo di Kant partorì il panegoismo speculativo e morale di Fichte, la cui somma si riduce in sostanza alla formola svergognata: *Ama te stesso sopra ogni altra cosa e i cittadini per amor di te stesso* ([1]).

Mirabile logica dell'errore! Il razionalismo alemanno da Kant in poi avea introdotto nella filosofia una specie di stoicismo ([2]), e però come l'antico stoicismo, considerato nell'ordine pratico, era l'individualismo subbiettivo, ed istabiliva l'orgoglio della virtù personale ([3]), così il Kantismo si trasformò nel panegoismo speculativo e morale di Fichte. In tal modo il sensismo ed il razionalismo, non ostante la diversità de' principî e le molte e notevoli differenze, si diedero amichevolmente la mano circa il valore assegnato da' fabbricatori di questi sistemi alla norma delle umane azioni. Entrambe quelle scuole fecero l'uomo *misura del vero e del bene;* ma la prima verifica il dettato protagoreo nel senso, la seconda nella ragione. Esse convenendo nel fare della Morale, dello Stato e della Religione un prodotto delle facoltà antropologiche dell'uomo, differenziano solo nella facoltà onde dee ottenersi questo prodotto. Imperocchè i sensisti vogliono cavare la norma della Morale dal senso, ove i razionalisti la vogliono ricavare dalla ragione. Mi si consenta di confrontare quest' ultima evoluzione della filosofia di Kant con le dottrine morali e sociali di uno trai più logici e coerenti settatori del sensismo francese. Il sensista a cui accenno, è il cav. Bozzelli, il quale adottò una con le dottrine ideologiche di Condillac le conclusioni morali e sociali che n'erano state dedotte dai sensisti del secolo scorso. « L'uomo, ha detto il Feuerbach, crea a sè stesso la Morale la Religione e lo Stato ([4]) », ed il Bozzelli avea ancor detto, « che l'uomo riflettendo sempre più sulla sua condizione, ed affaticandosi a conoscere l'impero che la natura gli avea dato sul mondo esteriore, si è cavato fuori della classe dei semplici esseri viventi, e cominciando dal divenir cacciatore, pastore, agricoltore, manufatturiere, ha infine prosciugato le

([1]) Cons. Stahl, *Storia della filos. del diritto*, lib. III, c. IV, p. 257, Torino 1855.

([2]) Ved. Bart. Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote*, trad., Préf., du Traducteur, t. I, p. CCXXXIX e seg., Paris 1856

([3]) Cons. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, part. IV, lib. I, c. XI, t. II, p. 223-224. Paris 1846.

([4]) *L'essence du Christianisme*, trad. Ewerbeck, p. 367-368, Paris 1850.

maremme, fabbricate le città, trattenuto il corso dei fiumi, penetrato le montagne, signoreggiato il mare, misurato i cieli, e si è dato un ordinamento civile che gli assicura quel grado di comodità e di tranquillità di cui è capace sulla terra .... E precisamente per questa spinta, volendo approfondare, rassodare la sua felicità, *secondo le leggi immutabili di sua costituzione fisica*, ha creato a sè stesso una *proprietà*, una *legge*, una *religione*, di cui la prima è il sostegno, la seconda è la guarentigia, la terza è l'infinito dell' avvenire [1] ».

VI. Riconosciuta la connessione e la dipendenza della Morale dall' *Antropologia*, essa trovasi già connessa con tutte quelle altre scienze, in seno a cui la scienza dell'uomo si va sviluppando. Tra queste tengono il principe luogo la *Cosmologia* e la *Teodicea*.

A tutti coloro i quali non sono punto avvezzi a penetrare sino alle intime e più nascoste commessure della scienza universale, parrà strano che io subordini la Morale alla *Cosmologia*, non vedendo essi quale relazione possa correre tra due scienze, le quali hanno obbietti così diversi. Eppure codesta relazione esiste, e non è meno evidente di quella che intercede tra la *Morale* e l'*Antropologia*.

La Morale, abbiam detto, dipende dalla scienza dell' uomo; adunque essa dipenderà ancora da tutte quelle altre scienze con cui la scienza dell'uomo è intimamente legata. Or l'uomo deve essere studiato in seno alla vita universale; perocchè, al pari delle facoltà dell'anima, gli esseri nell'universo si svolgono in una stretta relazione gli uni cogli altri. L'uomo vive in seno alla natura e per la natura; se egli se ne distingue, vi si attiene; e comechè non vi attinga il principio stesso di sua vita, vi trova la condizione necessaria del suo svolgimento. Non è già che perchè tutti gli esseri di questo mondo si collegano gli uni cogli altri coi legami innumerevoli delle armonie universali, sia necessario alla scienza dell'uomo di appoggiarsi ad uno studio compiuto e profondo del mondo. No: non è un' analisi della natura considerata nei suoi minuti particolari quello che gli bisogna; sibbene una sintesi che ne riassuma le grandi leggi ed i caratteri generali.

Intanto quando ho studiato l' uomo nei suoi rapporti con la natura, mi rimane ancora qualche cosa da conoscere. Al di sopra dell'uomo e della natura è Dio, causa efficiente e finale dell'uno

[1] *De l' union de la philosophie avec la morale*, Ess. IV, c. V, p. 320-522, Paris 1830, 2ª ediz.

e dell'altra, il quale in virtù di questo rapporto li comprende e li spiega. Senza Dio l'uomo e la natura restano un mistero, ed è alla luce della verità suprema che l'uomo scientificamente conosce sè stesso e la natura. Perilchè se la scienza morale presuppone la scienza dell'uomo, e se questa ultima si connette con la scienza della natura e di Dio, ben è da inferire che la scienza morale è legata alla *Cosmologia* ed alla *Teodicea*.

Ma queste ragioni, comechè validissime, non cessano di essere troppo rimote, perocchè esse riduconsi a mostrare la dipendenza della Morale dalla *Cosmologia* e dalla *Teodicea;* sol perchè queste due scienze si connettono con la scienza dell'uomo, da cui la *Morale* dipende. Una analisi più vasta e profonda ci conduce a trovare altre ragioni più prossime, da cui la verità enunciata rimane pienamente dimostrata.

VII. Il supremo problema della Morale sta nella ricerca della destinazione finale dell'uomo; da questa la moralità degli atti umani toglie la sua norma obbiettiva, la legge morale la ragion della sua esistenza, ed i doveri morali ricevono connessione ed unità. Togliete a quella scienza l'idea del fine dell'uomo, e voi l'avrete privata della sua base anzi del suo vitale principio; la conoscenza della bontà o malizia delle azioni umane sarà impossibile o chimerica, mancando la pietra di paragone; la esistenza della legge morale sarà senza scopo; e i doveri morali privi di quel principio che li genera e legittima, vi appariranno incapaci di essere ridotti a classi mercè di una scientifica subordinazione o coordinazione. Pertanto il fine, la perfezione e il bene nell'ordine della realtà non sono qualcosa distinta dallo essere, sibbene è l'essere stesso considerato non sotto aspetto assoluto, ma sotto aspetto relativo, cioè come primo ed adequato termine della tendenza naturale di un soggetto [1]. Ora se il concetto del fine, del bene e della perfezione involge l'essere considerato non sotto aspetto assoluto, ma come termine dello essere il quale vi tende, chiaro è che la scienza, la quale muove dal bene, deve innestarsi su quella che studia l'essere; non altrimenti che l'idea del bene si radica su quella dell'essere. La Morale muove dal bene, e l'Ontologia studia l'essere; dunque la

[1] « In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod perficitur ab eo. Et inde est quod omnes recte diffinientes bonum ponunt in ratione eius quod pertineat ad rationem finis. Unde Philosophus dicit *in I Ethic.*, quod bonum optime diffiniunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt »; san Tomm., *Qq. dispp., de Ver.*, q. XXI, a. 1 c.

prima deve essere alla seconda subordinata, nello stesso modo che subordinati sono i loro obbietti specifici. Il che ben vide il Rosmini allorchè scrisse, che « l'essere rende alla Morale il suo immobile fondamento ([1]) ». Ma vi ha anche dippiù. La filosofia morale studiando le norme secondo cui l'uomo deve operare per raggiungere il suo fine, muove dal principio che solo l'uomo è capace di operare per un fine e darsi la libera spinta inverso di esso; avvegnachè indarno parlereste di legge morale ad un essere, il quale non sia capace nè di preconoscere il suo fine, nè d'indirizzarsi liberamente verso di esso. Ora che l'uomo operi per un fine, basta ad attestarvelo il testimonio della coscienza, e ve ne convince la meditazione sopra i suoi caratteri essenziali. Ma per dedurre che egli solo sia capace di operare per un fine, e che quindi a lui solo sia applicabile la legge morale, vi è forza riflettere sulla condizione degli altri esseri mondiali. Difatti l'uomo essendo connesso con tutti gli esseri mondiali, nello stesso modo che la parte è connessa col tutto, non può conoscersi in quello che egli ha di proprio o di comune con gli altri esseri, senza gittare un raggio d'attenzione su tutti gli altri esseri del mondo sensibile, affinchè dalla cognizione di quello che egli non è, sia la mente condotta alla cognizione di quello che egli è. Or a quale altra scienza attingerete voi la cognizione degli esseri all'uomo inferiori, se non all'*Ontologia* o *Cosmologia* che voglia dirsi?

Non meno intimi nè meno indissolubili sono i legami che la scienza morale alla *Teodicea* rannodano. Se mal non mi ricorda, molti moralisti francesi ([2]) dopo Kant stimano la dottrina e la validità dei doveri indipendente dalla Religione e da Dio, e credono che gli obblighi correlativi possano stare senza un debito assoluto proveniente dalla nozione di Dio, come supremo ed assoluto fine. Ma essi somigliano ad un architetto, che volesse incominciare dal tetto la fabbrica di un edificio, o meglio ancora ad un fisico, che opinasse le leggi organiche della vita, il moto dei satelliti intorno ai pianeti, e di entrambi intorno al proprio asse e intorno al sole, poterla durare, ancorchè i vari corpi del nostro solar sistema cessassero di puntare verso il loro centro, secondo l'armonico impulso della forza attrattiva. Difatti tutta la Morale si aggira su due perni egualmente necessari, assoluti, immutabili, universali, cioè sulla legge e sul dovere morale.

([1]) *Introduzione allo studio della filosofia*, part. I, § 12, p. 32, ed. Casal.
([2]) Guizot, Cousin, Jouffroy, Damiron

Or la legge morale per essere fornita dei caratteri della necessità dell'immutabilità dell'assolutezza e dell'universalità presuppone un legislatore assoluto, della cui ragione e volontà essa sia l'autorevole espressione. Altrettanto si dica del dovere morale, perocchè esso non potrebbe avere i soprallegati caratteri, se il bene con cui esso s'intreccia non fosse assoluto; non potendo un bene relativo imporre mai una obbligazione assoluta. Per il che Dio come nell'ordine reale così anche nell'ordine morale è causa efficiente esemplare e finale. Come causa efficiente egli promulga la legge morale; come causa esemplare la mostra modellata sui tipi archetipi della sua mente divina, e così la mostra corredata del carattere assoluto della ragione; come causa finale ne impone all'uomo il rispetto e la mostra assolutamente obbligatoria.

VIII. Finora io vi ho abbozzato i lineamenti principali della natural dipendenza della scienza morale dalle tre parti principali della *Metafisica* generale, cioè dall'*Antropologia* dalla *Cosmologia* e dalla *Teodicea.* Ma non crediate che queste relazioni fossero state sempre conosciute ed universalmente ammesse. Prima della Morale filosofica vi è una Morale istintiva ([1]), come prima della logica scientifica vi è la logica naturale. Per lungo tempo questa Morale servì di regola agli uomini, che operarono più per istinto anzichè per riflessione, seguendo negli atti della loro vita privata e pubblica il lume naturale della loro ragione, in difetto di una preformata dottrina di massime morali. Il quale istinto era avvalorato da un elemento esteriore, cioè dall'elemento tradizionale, le cui dottrine morali e religiose come quelle che occorrono del continuo nell'uso domestico e civile, e son tenute vive dalla consuetudine, fu difficilissimo che fossero cancellate affatto dalla memoria e dalla pratica dell'universale.

Il primo che tentò di ridurre la Morale alla condizione di scienza, e ne abbozzò le attenenze con la scienza universale fu Pitagora, dalla cui scuola uscì tutta quanta la scienza ellenica antica, armata da capo a piedi, come Minerva dal cervello di Giove. Ella è cosa singolare, che il filosofo di Crotona, primo di tutti gli occidentali per rispetto al tempo, (se si eccettuano i vagiti delle scuole ioniche, fisici anzichè filosofici), fu altresì il più universale, onde non si trova nelle seguenti sette alcuna idea di momento il cui germe non si contenga nelle dottrine

([1]) Veggasi l'eccellente opera di Menard, *La Morale avant les philosophes*, Paris 1863, 2ª ediz.

pitagoriche. Pitagora abbracciò ogni parte della vita domestica e pubblica, morale e civile, profana e religiosa; dall'individuo e dalla famiglia egli salì alla città, allo stato, alla nazione, al genere umano, all'universo, e quivi giunto, si posò in Dio, modellando, secondo il suo potere, le opere ed i pensieri degli uomini sul tipo armonico del Teocosmo. Pitagora insomma fu ad un tempo filosofo universale, cittadino, legislatore, riformatore in politica, in morale, in religione. Ma questi primi sforzi dello spirito scientifico erano troppo insufficienti, perocchè oltre ad inclinare verso un ascetismo troppo esagerato, avevano piuttosto il carattere della poesia, di cui vestivano il simbolismo, che quello austero della scienza.

Era riserbato alla metà del V° secolo una idea più precisa della Morale e del suo metodo scientifico. A questa epoca tutto presenta lo spettacolo della dissoluzione della civiltà greca: la scienza, la religione, i costumi, lo Stato. Le dottrine filosofiche dei primi tempi nate dalla curiosità e dall'ammirazione, armate di una potente dialettica, lottano le une contro le altre; ogni giorno la religione perde la sua autorità, e degenera sempreppiù nella superstizione (¹); l'antica Morale, che, a dir vero, era infetta di fierezza e di barbarie, perde quell'apparente forza che sino a quel tempo avea conservato, e lo Stato oscilla tra la tirannia e la demagogia, non isfuggendo all'una che per ricadere sotto l'impero dell'altra. In mezzo a questa dissoluzione universale comparve la sofistica, la quale ne fu l'espressione fedele, e la sviluppò con una rapidità incredibile.

La sofistica era la negazione pratica della scienza e del fine di essa: arte di per sè aleatoria e contenziosa avea fatto sparire innanzi alla mente degli allucinati la Morale ed il Diritto ed ogni altra cosa più sacra, sostituendovi i due dati dell'astuzia e della forza brutale. Ma questo regno di arbitrio non poteva durar lungamente, e reclamava la necessità di una riforma. Fu Socrate quegli che in un secolo di universale scadenza si levò coraggioso contro le vane e frivole oziosità dei sofisti, che ritirò la filosofia al suo principio, assegnandole per iscopo il conseguimento della felicità, e dettandole un severo e ben attagliato metodo scientifico. Questo nuovo indirizzo socratico penetrato nel pensiero filosofico in tutt'i tratti successivi del suo sviluppo

(¹) Bossuet nel suo ammirabile *Discorso su la storia universale*, part. II, c. XVI, con brevi ma vivi tratti ha descritto lo stato della religione presso i popoli barbari e civili nell'epoca dello stabilimento del Cristianesimo.

valse potentemente a modificarlo; sicchè, dopo Socrate, tutti quei che filosofarono, posero il principale loro studio nel definire in che stia veramente la felicità umana, e con quali mezzi si possa dall' uomo conseguire. Nondimeno poichè Socrate non avea mai dato alle sue idee una forma didattica e sistematica, ma aveva atteso quasi soltanto a diffinire il più acconcio metodo di filosofare, ed il vero fine della filosofia, avvenne naturalmente che i suoi successori, sebbene mantenessero il medesimo metodo e mirassero al medesimo scopo, pure discordarono immensamente nel definire l'obbietto della felicità e nell'indicare i mezzi per ottenerla. Difatti Varrone osservò che le scuole filosofiche le quali aveano subìta l' influenza socratica, erano state così dissidenti circa l'obbietto della felicità, che le loro opinioni ben si potrebbero ridurre a dugento ottantotto [1]. Era il disegno della Provvidenza che così apparecchiava i più superbi e ritrosi savi del paganesimo a ricevere il Cristianesimo! Essa « avea abbozzato la figura e gittato le fondamenta delle verità cristiane nei libri paganici, volendo che la ragione facesse innanzi alla legge di grazia gli sforzi più maravigliosi [2] »; ma nel tempo stesso volle addimostrare che la ragione lasciata in balìa di sè stessa dopo cotanti travagliosi e lunghi studi essendo caduta nello scetticismo nel sensualismo e nel panteismo era sitibonda di una nuova vita che solo dal Cristianesimo poteva sperare.

Se non che il Cristianesimo nel trovarsi a fronte della filosofia pagana non calunniò l'umana ragione ma neanche l'adulò. I suoi apologisti concedendo ai filosofi pagani di aver conosciuto molti importanti verità riguardanti l' ordine speculativo e morale, gli rimproverarono solo di non aver saputo comporre un intiero sistema di dottrine scientifiche atte al perfezionamento integrale del genere umano. Sicchè il Razionalismo che adula la ragione, negando l'autorità della Rivelazione, ed il Tradizionalismo che calunnia la ragione per ammettere solo la Rivelazione, sono le due tendenze opposte al vero spirito del Cristianesimo. Il vero sta nell'accordo dei diritti della ragione con quelli dell'autorità

[1] « Marcus Varro in libro *De Philosophia* tam multam dogmatum varietatem diligenter ac subtiliter scrutatus advertit, ut ad ducentas octaginta octo sectas, non quae iam essent, sed quae esse possent, adhibens quasdam differentias, facillime perveniret »; sant'Agost., *De Civ. Dei*, lib. XXVIII, c. I.

[2] Giovanni di Saint-Cyran ap. Giuseppe Leclerc, *Oeuvres de Cicéron*, t. XXXIII, p. 14, Paris 1825. Il Saint-Cyran è tanto più autorevole su questo punto, quanto che fu uno dei fondatori del Giansenismo, cioè di una dottrina che avvilisce e condanna per massima tutti i pregi e i meriti del paganesimo.

della Rivelazione, come il vero regime politico è quello che concilia i diritti dei cittadini con l'autorità sociale.

Esiste nella storia della filosofia una scuola memoranda, ricca di profonde e vaste cognizioni filosofiche, la quale ha pienamente conosciuto l'accordo dei diritti della ragione con quelli della autorità. Principe e rappresentante più illustre di questa scuola è un italiano, la cui *Somma Teologica* è una vera enciclopedia scientifica, « la quale abbraccia tutte le scienze illustrate con la luce delle verità cristiane (¹) ». Questo solo monumento, se gli altri mancassero, basterebbe ad attestare la grandezza della sapienza italiana, e far conoscere ai nostri nemici che l'Italia ha una vita a sè, e non ha bisogno d'accattar dalla Francia o dalla Alemagna le idee scientifiche da cui ella deve trarre alimento e vita. Eppure san Tommaso era un cattolico, e con tutto ciò il suo intelletto spaziò liberamente per tutt'i rami del sapere con tanta estensione e con tanta profondità, che ancor ci sembra un portento. Anche quando il motto d'ordine era: *calunniate, chè sempre rimane qualche cosa*, e la sua metafisica era abbandonata, la Morale sopravviveva ed era avuta in onore da quelli che alla calunnia ed all' ingiusto disprezzo aggiungendo l' incoerenza distinguevano il filosofo dal moralista, lodando questo, e quello disprezzando (²). Ma quei tempi sono passati, e se io nulla intendo di questo secolo, se del tutto non erro nella spiegazione di quanto avviene e nella interpretazione del voto ardente dei miei contemporanei, il ritorno alla filosofia di san Tommaso, salvo gl'infruttuosi tentativi dell'eghellianismo, anima e dà movimento alla odierna speculazione filosofica in Italia e fuori. Forse si può predire, anche senza esser profeta, che il tempo non è lontano, in cui questo ritorno sarà compiutamente attuato. Allora la storia, ne son sicuro, terrà conto anche dei tenui miei lavori, e dirà agli avvenire che fu pure un servigio reso alla scienza l'aver compendiate le dottrine puramente speculative del sommo filosofo d' Aquino, e l' aver pubblicato un Corso di filosofia morale informato dei principî di un Autore, il quale *comprende con una alta metafisica un sistema di morale e di politica* (³).

(¹) Giulio Stahl, *Filosofia del diritto*, in ted., t. II, *Pref.*, Berlino 1854.

(²) Valga per tutti Ugo Grozio, il quale non ostante la sua avversione alla filosofia scolastica, pure ne loda le dottrine morali, cf. *De iure belli et pacis*, Prol., n. 52, e loda la 2ª 2ae della *Somma* di san Tommaso, cf. *Epist.* LIV.

(³) Cousin, *Histoire de la phil. du dixhuitième siècle*, lez. IX, t. I, p. 312, Bruxelles 1836.

PROPEDEUTICA ALLA MORALE

LEZIONE I

Definizione della filosofia morale

SOMMARIO

1. Necessità di ben definire la filosofia morale — 2. Distinzione tra le verità specolative e pratiche, loro caratteri, e quali delle verità pratiche diano direzione alle libere azioni dell'uomo — 3. La direzione delle libere azioni dell'uomo si risolve nella rettitudine morale — 4. Elementi che l'analisi di questa porge, e loro sintetica unione nella definizione della filosofia morale — 5. Come questa scienza trovi il fondamento nella natura dell'uomo, e come venga a connettersi con le altre fondamentali discipline — 6. Certezza della scienza morale — 7. Lo scetticismo morale nato dalla pretensione di trovare nella Morale la certezza geometrica non può giustificare i titoli dei suoi dubbi — 8. Distinzione della scienza morale dalla Prudenza, e falsità dell'opinione di quelli che la scienza con la virtù confusero — 9. Distinzione della filosofia morale dalla Teologia morale; errore dei Tradizionalisti e dei Razionalisti su questo punto — 10. Diversi rispetti onde gli atti umani sono studiati nella Morale e nell' *Antropologia* — 11. Scopo della scienza morale — 12. Sua distinzione dalle arti regolatrici dell'azioni dell'uomo — 13. Sua distinzione dalle teorie dell'arti — 14. Conclusione.

1. Ogni trattazione scientifica, costretta a star sempre in sul filo del ragionamento, non ha niente di arbitrario, come la cognizione *volgare*, nè si può lasciar girare incerta e senza leggi, quasi vagabondo peregrino, di cui, dovunque arrivi, s'ignorano la patria, il nome ed i costumi. Ma acciocchè nulla d'arbitrio s'introduca in una trattazione scientifica, è mestieri che sia innanzi tutto definito l'oggetto entro ai cui limiti essa dee restringersi; tanto che una scienza non meriterà propriamente questo nome, qualora la trattazione della sua materia non sia a tanto rigor di logica condotta e castigata. Per procedere adunque con ordine pienamente scientifico nella trattazione della filosofia morale, ci conviene far capo dalla sua definizione.

2. L'uomo dotato d'intelligenza e di ragione è fatto per conoscere il vero, quantunque spesso scambiando il vero apparente col vero in sè sia tratto in errore. Ma vi sono delle verità *specolative* e delle verità *pratiche;* in quelle si conosce solo ciò che è; in queste s'estende la cognizione del vero all'uso ed all'azione. Quando io dico, che la linea retta è la più breve che tirar si possa da un punto all'altro, questa è una verità *specolativa.* Conosco ciò che è, e nulla più; l'assenso che il mio spirito dà a questa verità, è un semplice atto di affermazione, col quale io dico a me stesso, che la cosa è nella guisa che io la concepisco. Ma quando per misurare la distanza tra due punti io dico che bisogna servirsi della linea retta; questa è una verità *pratica.* L'assenso che a tal verità io presto, ha una doppia relazione, cioè l'una alla verità specolativa da cui la deduco; l'altra all'uso, al quale l'applico. Quindi l'assenso che vi presto, è determinato non solo dal conoscere ciò che l'essere è, ma anche dal conoscere che l'essere è quello che deve essere. Nel misurare la distanza di due punti col mezzo di una linea retta, io non dico solamente che la cosa *è ciò che è*, ma vedo altresì che la cosa è come ella deve essere. Ora a distinguere l'assenso che è relativo alle verità specolative da quello che è relativo alle verità pratiche, chiamerò quello *atto di affermazione*, e questo *atto di approvazione;* donde conchiuderò che vi è questa differenza fra una verità specolativa ed una verità pratica; che la prima è un semplice oggetto di *affermazione;* la seconda è un oggetto di *approvazione: la cosa è come deve essere.* Intanto tra le cose che approviamo, perchè conosciamo essere esse quelle che debbono essere, v'hanno molte, delle quali non è in nostro potere di fare che esse siano ed operino a quel modo che noi giudichiamo che dovrebbero essere ed operare; sicchè rispetto al più delle cose noi non possiamo altro che conoscere semplicemente come esse dovrebbero essere ed operare. Tuttavia ve ne hanno alcune, comecchè di numero scarsissimo rispetto all'universalità delle cose, sulle quali noi abbiamo un potere maggiore, quello cioè di renderle tali, quali conosciamo che dovrebbero essere. Voi già intendete che queste poche cose le quali stanno entro la sfera del nostro potere, sono le nostre libere azioni, dal buon moderamento delle quali viene a noi la nostra perfezione. Così, io potrò indagare come debba essere formato il cavallo, o il bue, o altro essere naturale, acciocchè sia perfetto e serva pienamente ai suoi fini; ma acquistata che avrò una tale cognizione, nulla potrò ritrarne per la mia pratica, per il mio operare; perocchè non da me ma dalla natura dipende il formare a quel modo che debbono esser formati, quegli esseri di natura. Ma se io giudico, che l'utile proprio deve sagrificarsi alla virtù, quando quello non si possa ottenere senza scapito di questa, quella verità pratica diventa per me una regola se-

condo cui io posso dare alla mia azione quella direzione che deve ella avere. Ora esiste una scienza, ed è la *filosofia morale*, la quale ha per obbietto quelle verità pratiche, ossia quelle norme secondo cui si può dare alle libere azioni dell'uomo quella direzione, che esse debbono avere, perchè sieno quelle che debbono essere, cioè perfette. Ma in che consiste questa direzione?

3. La direzione esprime una relazione tra l'operare di un agente ed il suo fine; nell'istessa guisa che la direzione di un mobile esprime la relazione che corre tra il principio del moto ed il suo termine. Non si dà direzione senza un principio da cui si muova ed un termine a cui si debba arrivare. Se dunque quella voce si applicherà alle libere azioni dell'uomo, esprimerà indubitatamente la relazione che quelle azioni debbono avere per giungere al natural loro fine. Or questa relazione non può essere altro che una relazione di conformità e di rettitudine tra le azioni ed il loro termine. Difatti la direzione che un agente deve dare al suo operare, perchè raggiunga il termine della sua naturale azione, deve esser tale che dia alla sua azione tale piega da fargli ottenere il fine. Or un agente conseguisce il suo fine, quando con la sua azione si porta dritto verso di esso; sicchè retta dicesi l'azione di lui, quando va direttamente al fine; nella stessa guisa che retto si appella il corso di una saetta, qualora va dritto al fine prefissole dallo arciere. Adunque la relazione corrente tra l'atto libero dell'uomo ed il suo fine è relazione di *rettitudine morale; morale*, io dico, perchè trattasi di agente morale.

4. Senonchè l'uomo non essendo ordinato ad operare per cieco istinto, bensì per ragione, ha bisogno di conoscere le norme secondo cui dee dirigere le sue azioni al conseguimento del connatural suo fine. Queste norme sono tutte quelle verità pratiche le quali ci danno a conoscere ciò che debbono essere le nostre azioni e quale direzione debbono esse pigliare per andare dirittamente al loro fine. Molteplici le nostre azioni, molteplici sono ancora le norme speciali che le dirigono; ma come tutte le azioni debbono essere ordinate al medesimo fine ultimo, anche le loro norme speciali debbono risolversi in una norma suprema ed in un supremo principio regolatore, di cui tutti gli altri principii secondarii, o norme speciali, sieno una semplice derivazione. Sicchè due sono gli ultimi elementi nei quali si può scomporre l'oggetto della filosofia morale: cioè la morale rettitudine delle umane azioni, ed il supremo loro principio regolatore. Unite insieme quei due elementi e voi avrete la più vasta ed espressiva definizione di quella scienza, cui potrete ridurre in questa formola chiara e concisa: *la scienza, che con la scorta principalmente della retta ragione, ricerca le universali norme della rettitudine morale* [1].

[1] Cf. san Tommaso, *Comment. in Ethic. Arist.*, lib. I, lect. I. Questa scien-

5. Volgiamo ora uno sguardo retrospettivo ai passi fatti sinora per trovare la possibilità e l'indole della scienza morale, chè questo ci servirà ad apprezzar meglio la serie delle nostre deduzioni.

Tutte le scienze essendo ordinate al perfezionamento dell'uomo, debbono trovare in lui un principio che ne giustifichi la possibilità, l'indole e l'estensione. L'uomo, in quanto è ragionevole, trovasi in una doppia relazione col vero; la prima è di conoscerlo semplicemente in quello che esso è; la seconda è di giudicarlo per quello che deve essere; il primo atto è di semplice *affermazione;* il secondo è anche di *approvazione*. Questi due atti sono egualmente forniti del carattere della ragionevolezza, giacchè, come l'intelletto non può non assentire al vero che evidentemente gli si appalesa, così non può non approvare l'essere, quando riconosce aver esso quello che deve per esser perfetto. Ma tra le cose che noi approviamo, ve ne hanno di molte che non possiamo fare che le sieno quelle che dovrebbero essere; ve ne ha di poche, e tra queste sono principalmente le nostre azioni, che noi possiamo esercitarvi tale potere da fare che esse sieno quali dovrebbero essere. Ora a questa triplice relazione in cui noi ci troviamo in ordine alle cose, corrispondono tre scienze; la prima ci dà i principii per metterci in comunicazione col vero, facendocelo conoscere; la seconda ci fornisce i principii per giudicare della perfezione delle cose; l'ultima ci somministra le regole per le quali noi possiamo dare ai nostri atti quella direzione che è necessaria a renderli quali dovrebbero essere, e quest'ultima scienza è la *filosofia morale*. Voi adunque vedete che la possibilità e l'esistenza della scienza morale trovasi nella natura stessa dell'uomo. Essendo egli il *microcosmo* del *cosmo* (¹), e l'immagine più perfetta della Triade divina, riflette nel suo essere l'uno ed il trino divino. Nel suo essere riflette la potenza divina, nella ragione l'intelligenza, nella volontà il principio del bene divino (²).

za è detta *Morale* o *Etica*, dal latino *mos* e dal greco Εθος, che significa *costume*, ovvero *principio di operare governato dalla retta ragione*. Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. LVIII, a. 1 e 2. « Reliqua est pars moralis, quam graeco vocabulo dicunt ἠθικήν, ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et non propter aliud sed propter seipsum appetentes, idque adipiscentes, nihil quo beati simus, ulterius requiramus. Ideoque et finis dictus est, quia propter hunc caetera volumus, ipsum autem nonnisi propter seipsum »; s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. VIII.

(¹) « Omnis creatura, *dice sant'Agostino*, in homine numeratur..., quia omnis creatura partim spiritualis est, partim animalis, partim corporalis »; *Lib. de Diversis Quaestionibus octoginta tribus*, q. LXVII, n. 5. E altrove: « In unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter, sicut est coelum, et terra, et omnia, quae in eo sunt, sed generatim quodam modo »; *Lib. Ad Orosium contra Priscillianistas, et Origenistas*, c. VIII, n. 11.

(²) « Homo autem constat ex animo et corpore: et est *nosse*, *velle*, *posse* »;

Laonde per l'essere può costituire il fondamento di una scienza nella quale si ragioni della perfezione che aver debbono le cose; per la intelligenza il fondamento di una scienza la quale intenda a farci conoscere il vero, e per la volontà il fondamento di una scienza ordinata a farci bene operare. Così quel triplice ordine di scienze, cioè la *razionale*, la *naturale* e la *morale* trovano il loro fondamento nell'uomo, e per l'uomo mettono capo, come si osservò dal sommo filosofo da Tegaste, in Dio, il quale, come cagione efficiente, esemplare e finale, è l'ultimo principio esplicativo dell'essere, del conoscere e del volere ([1]).

6. Ma la definizione scientifica è quasi una formola algebrica di cui non si acquisterà una sufficiente notizia, quando scomposta ed analizzata non sia nelle singole sue parti. Adunque un' accurata e particolareggiata analisi degli elementi inchiusi nella già data definizione della Morale è indispensabile a farcene intendere l'indole e l'estensione.

Noi abbiam detto che la *filosofia morale* è scienza, e già la ragione s'intende. Il primo carattere della scienza è che la serie delle sue dimostrazioni si possa ridurre ad una suprema verità, da cui esse tutte si veggano dipendere. Finchè noi pervenuti non siamo a quella *idea-madre*, potremo essere saggi, perchè v'ha dei saggi di tutte le specie e di tutt'i gradi, ma in realtà noi non possediamo ancora la scienza. Or questa condizione necessaria ad ogni scienza trovasi anche nella filosofia morale; perocchè questa partendo da un supremo principio e combinandolo con i fatti, può dedurre tutta quella serie di doveri, che debbono regolar la vita privata e pubblica dell'individuo; privata e pubblica io dico, perocchè non si dà una morale privata ed un'altra pubblica. Il secondo carattere indispensabile alla scienza è la certezza dei principii e delle conclusioni, almeno di quelle che per facile deduzione si possono ricavare dai primi princi-

Vico, *De uno universi iuris principio* etc. *Opp.*, t. III, § X, p. 22, ed. 2ª, Mediolani 1852.—« Deus optimus Maximus infinita sua potentia, sapientia et bonitate creavit ad sui similitudinem hominem, et *potentia* dedit ei *esse*, *sapientia nosse*, *bonitate velle*, quo vult suum *esse*, suumque *nosse*, aiva adeo suae naturaa perfectionem » ; *Ibid.*, § LXXV, p. 47.

([1]) « Fortassis enim qui Platonem caeteris philosophis gentium longe rectequa praeclarum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celabriora laudantur, aliquid tala de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi; quorum trium unum ad *naturalem*, alterum ad *rationalem*, tertium ad *moralem* partem intelligitur pertinere » ; *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. IV. Di qui lo stesso filosofo conchiude, che quella divisione dalla scienza filosofica non fu inventata, ma trovata nella natura : « Hinc philosophi sapientiae disciplinam tripartitam essa voluerunt, imo tripartitam essa animadvertere potuerunt; neque enim ipsi instituerunt, ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt » ; *Ibid.*

pii. Or chi può disdire questo carattere alla Morale? Chi può dubitare della certezza dei suoi principii? *I genitori si debbono onorare: è dovere del soldato far la guerra per la patria*; eccovi, tra gli altri, due principii certi, da cui partendo la ragione pratica e applicandoli ai fatti particolari, ne può far sorgere certamente la serie dei doveri individuali. Difatti ogni verità pratica, come sono le massime morali, è sempre fondata su di una verità speculativa; a quell'istesso modo, che in geometria un problema è sempre appoggiato a qualche assioma, o a qualche presupposto teorema. Una è in sè stessa la verità, la quale dicesi speculativa o pratica, secondochè la mente che la contempla, o si rimane alla nuda contemplazione, o applica la cognizione all'azione. Sicchè la verità pratica non implica nè una verità nè una cognizione differente dalla verità speculativa, ma solo esprime un ampliamento della cognizione speculativa; giacchè ove questa ha il suo limite nella nuda contemplazione, quella si estende ad applicare altresì la cognizione all'azione [1]. Or se la verità pratica è sostanzialmente la stessa verità speculativa, e se essa aggiunge un'ampliazione alla cognizione speculativa, chiaro è che essa deve essere suscettibile di una certezza, variabile solo nei motivi, ma nel resto simile a quella, di cui sono dotate le verità speculative. Quando io dico, che la linea retta è la più corta che si possa condurre da un punto all'altro, questa è senza dubbio una verità speculativa; ma quando poi asserisco, che per misurare la distanza di due punti è d'uopo servirsi della linea retta, questa è una verità pratica; ma chiara cosa è, che essa non è nè meno certa nè meno evidente della verità speculativa sulla quale è appoggiata [2]. Parimenti « suppongasi l'idea del deposito: io dimando se l'idea di custodirlo fedelmente non vi è congiunta così necessariamente come all'idea di triangolo si congiunge necessariamente quella di avere due angoli uguali a due retti? Voi potete violare il deposito; ma violandolo non credete mai cangiar la natura delle cose, o fare che un semplice deposito possa giammai divenire proprietà. La verità morale, adunque, come ogni verità è quella che è, e non si piega ad alcun capriccio, sofisma o interesse [3] ». Nè la cosa può stare al-

[1] Vedi per questo punto i miei *Elementi di Filosofia secondo le dottrine di san Tommaso*, c. III, art. II, t. I, pag. 224-225, 2ª ed., Napoli 1864.

[2] Cf. Gerdil, *L'uomo sotto l'impero della legge*, Part. I, c. II, *Opp.*, t. III, p. 261, Napoli 1854.

[3] Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Part. III, leç. XIV, p. 347, Paris 1854, 2ª ed. — Bart. Saint-Hilaire, *La Morale d'Aristote* trad., vol. I, *Préf.*, p. IX-X, Paris 1856, dice che la Morale è più certa della Geometria, perchè la materia di quella è tirata dal fondo stesso della nostra coscienza. Ma in questo l'interprete e commentatore di Aristotile s'inganna, *et incidit in Scyllam cupiens vitare Charybdim.* Imperocchè il principio obbiettivo, onde dipende la certez-

trimenti; perocchè le massime morali dovendo guidare l'uomo al bene onesto, che è il suo fine, debbono avere caratteri identici a quelli che sorgono da' rapporti dell'uomo considerato in ordine al suo fine. Or questi rapporti sono immutabili, perchè il fine dell'uomo, come compimento della sua essenza, deve essere così immutabile, come è immutabile l'essenza di lui. Quindi nelle massime morali, considerate in loro stesse, si trova quello stesso lato d'immutabilità, il quale si trova nelle verità specolative; epperò quelle sono suscettibili di quella stessa certezza, onde queste vanno fornite ([1]). Ho detto che le massime morali, considerate in *loro stesse*, possono avere la stessa certezza delle verità specolative; perocchè sanno tutti esservi alcune massime morali variabili nella loro applicazione. Anche queste in loro stesse sono immutabili e però certe; ma nella loro applicazione richiedendo alcune particolari condizioni, sono variabili; e quindi la loro applicazione è dubbia, certa, o probabile, secondochè con dubbio, con certezza o probabilità si conoscono quelle contingenze, nelle quali queste massime vogliono essere applicate ([2]).

Senonchè neanco da questo lato la condizione delle scienze morali è totalmente diversa da quella delle scienze geometriche, e delle scienze specolative in generale. Certo io non partecipo il mal umore di Hobbes contro le matematiche; convinto come sono de' vantaggi che il loro studio arreca alle altre scienze ed alla società. Ma chi potrà dire che in esse non s'incontrino difficoltà, e sentieri tenebrosi, anche prescindendo dalle ombre che l'ideologia e la metafisica possono spargere su queste scienze? Nell'esporre i principii di esse, considerate in tutta la loro astrazione, e nel dedurne le proposizioni più elementari, l'intelletto cammina per un sentiero piano, ove non si presenta neanche l'idea di un leggiero intoppo che possa incontrare. Ma chi non sa le difficoltà che i matematici hanno incontrate nell'applicazione delle loro teorie, anzi nel progresso delle

za della Morale e della Geometria, è lo stesso, cioè l'immutabilità delle essenze delle cose. Nè poi è vero che ciascuno trae dal fondo della coscienza la materia della Morale, epperò può esserne tanto più certo, in quanto che egli la crea. La coscienza testimonia la bontà o la malizia dell'azione, ma non è il principio onde questa bontà o malizia dipende. Se la coscienza fosse il principio creatore della Morale, dovrebbe creare a sè stessa la sua norma obbligatoria; il che è tanto assurdo, quanto è assurdo confondere la norma con l'arbitrio. In questa dottrina del Saint-Hilaire si vede chiaramente una reminiscenza della Morale di Kant e di Fichte, i quali vogliono trarre dall'unico fondo della coscienza così l'obbietto del pensiero come la norma dell'operare.

([1]) Dicendo qui che le verità morali hanno la stessa certezza delle geometriche, intendiamo parlare dell'esclusione del dubbio, non già de' motivi onde nasce la ferma convinzione. Il punto attualmente in controversia era, se nelle verità morali siavi o no esclusione di dubbio, come nelle verità specolative.

([2]) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XCIV, a. 4.

medesimo? Leggete la storia di queste scienze e sarete convinti, che non solo nelle scienze morali ma anche nelle geometriche s'incontrano in abbondanza le prove della debolezza dell'umano intelletto.

7. Una delle cagioni che concorsero a propagare lo scetticismo nella Morale, sino a farla escludere dal novero delle scienze, fu il pregiudizio di dimandare alle scienze morali un genere di luce che esse non sono sempre in istato di dare ([1]). Si credette da molti che la Morale dovesse mostrare in tutta la serie delle sue dimostrazioni la stessa certezza ed evidenza della geometria; onde non trovandosi reggere alla pruova, si escluse dal novero delle scienze. Ma Aristotile ([2]) e dopo di lui Alberto il Grande ([3]) e san Tommaso ([4]) aveano già in persona de' Pitagorici messo in chiaro la falsità di questa pretensione. Difatti in ogni certezza si possono distinguere due elementi: l'uno che io chiamo negativo, l'altro che io dico positivo; quello consiste nell'esclusione del dubbio, questo nel motivo che genera la ragionevole convinzione. Ora egli è chiaro che quel primo elemento negativo è comune ad ogni sorta di certezza; ma non così il secondo. Divero il motivo che genera la ragionevole convinzione del vero, ed induce nella mente quell'inalterabile stato di fermezza che esclude l'opposto, è sempre proporzionevole all'essere delle cose che alla nostra mente s'affaccia e la necessita ad aderirvi. Or l'essere può appartenere o all'ordine metafisico o all'ordine fisico o all'ordine morale. Nel primo di questi tre ordini l'essere ci si manifesta come assolutamente incompossibile col suo contrario; ove negli altri due ordini l'incompossibilità è soltanto *relativa* ed *ipotetica*. Epperò quantunque l'esclusione dell'opposto sia comune ad ogni sorta di certezza, pure i motivi, che ne generano la convinzione, variano secondo l'ordine a cui appartiene il vero, al quale si assentisce. Brevemente: i motivi della certezza scientifica stanno nell'inalterabilità delle leggi che reggono il mondo metafisico, fisico e morale. Ma quella inalterabilità nell'ordine metafisico è assoluta; nell'ordine fisico e morale è relativa ed ipotetica. Dunque la certezza,

([1]) Giulio Simon, *La Religion naturelle*, Part. II, c. 2, pag. 257-258, Paris 1860, 5ª ed.

([2]) *Morale a Nicomaque*, trad. Saint-Hilaire, lib. I, c. 2, § 7-8, t. I, p. 11-12, ed. cit., *ibid.*, lib. I, c. 5, § 2-3, p. 32-33. Da questi luoghi il Saint-Hilaire, *Morale d'Arist. Préf. cit.*, p. CXX-XXXI, ed il Denis, *Histoire des Théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I. pag. 193, Paris 1856, hanno dedotto che il savio da Stagira abbia negato il carattere di scienza alla Morale, mentre egli intende di confutar solo l'opinione di quelli i quali vorrebbero dimandare a tutte le scienze la stessa certezza.

([3]) « . . . illa quae simpliciter est certitudo, quae est ex necessariis, quae impossibile est aliter se habere, non in omnibus est requirenda »; *In Ethic.*, lib. I, tract. IV, c. I.

([4]) 1ª 2ae, q. XLVI, a. I ad 3; *In I Ethic.*, lect. XI, e altrove.

avuto riguardo a' motivi che la generano, non può dirsi dello stesso grado; salvochè quel triplice ordine non si voglia fondere in uno, con manifesta contraddizione del vero. Di qui il torto de' sostenitori del metodo geometrico, e la profondità degli antichi, i quali sentenziarono: « esser proprio del savio cercare in ogni materia tanto di certezza, quanto ne consente la natura di essa (¹) ». Chi infatti potrebbe mai darsi a credere che il giureconsulto nell' interpetrare ed applicare la legge agli svariati casi della giustizia umana, dovesse sempre ed in ogni caso conseguire quella certezza di assoluta evidenza, che un geometra ottiene nelle sue deduzioni? Può forse il medico procedere con lo stesso calcolo di evidenza con cui procede il geometra? Deve forse l'uomo rimanersi dall'operare, sol perchè applicando la legge morale a' casi particolari, non iscorge l' assoluta incompossibilità dell' opposto? Il senso comune degli uomini rinunzia ad accettare queste conclusioni (²); eppure esse sarebbero logiche nella sentenza degli avversari.

8. Se la Morale ha tutti i caratteri di una vera scienza, egli è manifesto che essa deve studiare il suo obbietto pei supremi principii. La scienza non è di quello che passa ma di ciò che dura, ed il durevole delle cose sono le rispettive loro essenze, i principii e le relazioni immutabili. A questo avendo noi riguardo soggiungemmo, che la Morale ricerca le *norme universali del retto operare*. Ma conoscere le norme universali del retto operare non è lo stesso che operare; nè la scienza di quelle si può confondere con quell'abito formato a

(¹) « Ad hominem bene instructum pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura eius patitur »; san Tomm., *In I Ethic.*, lect. 3. Hugo Grozio, la cui autorità non può essere sospetta, approva questa dottrina aristotelica, scrivendo così: « Verissimum est, quod scripsit Aristoteles, in moralibus non aeque ut in mathematicis disciplinis, certitudinem inveniri » ; *De jure belli et pacis*, lib. II, c. 23, § 1.

(²) Cf. Alb. Magno, *In Ethic.*, I, tract. IV, c. 4. Qui, come è chiaro, Alberto il Grande, come san Tommaso ed Aristotile, rigettа solo per ragioni incontrastabili la sentenza di coloro, i quali vorrebbero trovare nella Morale la stessa certezza della Geometria; ma non intende di escludere la Morale dal novero delle scienze. Il che non intese l'Einneclo, il quale proponendosi la quistione, se la Morale sia scienza, falsamente scrisse: « Negant Aristotelici, et ipse Grotius » ; *De iure belli et pacis*, 2, 23, § 1 ; « sed ei iam Conringius, Pufendorffius, Lockius satisfecerunt » ; *Elem. phil. mor.*, c. I, § 3, *Opp.*, t. I, p. 99, Genevae 1744, 5ª ed. Anche Buddeo, *De scepticismo morali*, p. 222, int. *Analecta historiae philos.*, Halae Saxonum 1724, scrisse che Aristotile « moralis disciplinae certitudinem non mediocriter labefactavit ». Di qui la sua diatriba contro lo scetticismo morale di Aristotile e degli Scolastici; tanto che parlando di alcuni i quali negano ogni certezza alla Morale, non dubita asserire, che san Tommaso d'Aquino fu il precursore di questa opinione. « Possem, si vellem, erroris originem a Thoma de Aquino derivare » ; *Diss. cit.*, p. 226. La dottrina innanzi esposta, e le citazioni di san Tommaso contengono la piena smentita di quest' accusa.

ben giudicare delle cose agibili, il quale *prudenza* si appella. Difatti conoscere non è volere; dunque conoscere le norme del rett'operare non è lo stesso che operar rettamente; dunque falsamente i filosofi antichi confusero la scienza con la virtù (1). D'altra parte, la conoscenza delle norme del retto operare riguarda i principii immutabili ed universali onde nasce la moralità delle libere azioni dell'uomo (2). Per contrario la *prudenza* è un abito acquistato a giudicar rettamente delle azioni in concreto (3), le quali per la varietà delle circostanze possono vestire una diversa forma morale (4).

9. Ma in ogni scienza due cose si vogliono accuratamente distinguere, cioè l'istrumento di cui ella si serve per tessere la sua materia, e gli estrinseci soccorsi da cui questo istrumento può trarre più forza ed estensione nell'operare. L'istrumento di ogni scienza filosofica non può essere altro che la ragione; perocchè essa costituendosi sempre per la deduzione delle conclusioni dai loro principii evidenti, non può valersi di altro che della ragione. Ma se la filosofia non si fonda mai sopra l'autorità, come suo principio intrinseco, ella non la rigetta; bensì può servirsi dei suoi dettati, sia per aggrandire la sfera delle sue cognizioni, sia per rettificare i passi dati; se l'autorità sia infallibile. Dai quali principii voi chiaramente intendete, che quando io nella definizione della filosofia morale dissi, che questa scienza dee ricercare il suo obbietto *con la scorta principalmente dell'umana ragione*, volli distinguere ma non separare la *filosofia morale* dalla *Teologia morale*. Entrambe queste scienze studiano i doveri morali dell'uomo e la rettitudine degli atti umani;

(1) Platone, *Prot.*, *Opp.*, t. III, p. 172-175, 180-182; *Gorg.*, t. IV, p. 115; *Polit.*, t. VI, p. 62, ed. Bip., e molti altri dopo Socrate, Cf. Arist., *Morale a Eudème*, lib. I, c. 5, § 15, 16, 17, t. III, p. 220-221, ed. cit., Xenoph. *Mem.*, lib. III, c. 9, non facevano distinzione tra la scienza e la virtù, credendo la prima bastare alla seconda, anzi non essere sostanzialmente da questa diversa; onde sant'Agostino scrisse: « veras virtutes non esse dicebant, nisi quae mente quodam modo imprimuntur à forma illius aeternae, immutabilisque substantiae, quae est Deus »; *Contr. Iul. Pel.*, lib. IV, c. 17. Per una strana coincidenza Cartesio, il quale faceva del giudizio un atto della volontà, *Meditt.*, Med. IV, § 7, *Oeuv. phil.*, ed. Garnier, vol. I, p. 139; *Epist.* XXXII-XXXIV *ad Regium*, vol. III, p. 389, 392, 397-398, ricadde in questo medesimo errore degli antichi. Cf. Fr. Bouillier, *Histoire de la phil. cartesienne*, c. 5, vol. I. p, 109. Paris 1854.

(2) « Ille scit proprie ac simpliciter, qui causam cognoscit, cur res sit; et illius causam esse, et aliter se habere non posse firmiter tenet »; Aristotile, *Anal. Post.*, lib. I, c. 7. Cf. *Morale a Nicomaque*, trad. Saint-Hilaire, lib. VI, c. 2, § 2, t. II, p. 199, ed. cit.

(3) « Ad scientiam (*Moralem*) pertinet universale iudicium de agendis, sicut fornicationem esse malam: furtum non esse faciendum: sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de agibilibus singulis, prout sunt nunc agenda »; san Tommaso, *Qq. disp.*, *De virt. in communi*, q. IV, a. 6.

(4) Cf. Aristotile, *Op. cit.*, lib. VI, c. 4, § 3, t. II, p. 205, ed. cit.

ma la *Teologia morale* nelle sue investigazioni procede principalmente con la scorta della *Rivelazione divina;* laddove la *filosofia morale* si serve principalmente della ragione umana; comecchè non rigetti anzi ricorra alla Rivelazione divina per la conoscenza di quelle verità morali, le quali o superano le forze naturali dell'umana ragione, o che nelle attuali condizioni non si possono da lei conoscere con la dovuta fermezza di assenso e senza miscela di errori. Così si evitano due errori egualmente opposti ed eccessivi, cioè l'errore di quelli (e sono i *Tradizionalisti*) i quali non ammettendo altro criterio per conoscere, almeno nella prima educazione intellettiva, i doveri morali dell'uomo, tranne la Rivelazione divina, vengono a confondere la filosofia morale con la Teologia morale, e l'errore opposto di quegli altri (e sono i *Razionalisti*) i quali concedendo alla ragione umana il potere di costituirsi da sè sola un sistema compiuto di morale, separano la filosofia morale dalla teologia, anzi non lasciano sussistere di questa che il semplice nome. Cotesti due errori sono perniciosi alla scienza; nel primo s'avvilisce l'umana ragione; nel secondo si esagera il suo potere. La Morale ricerca la rettitudine degli atti umani; la rettitudine è una relazione; ogni relazione esprime un vero; il vero può essere obbietto dell'intelligenza. Dunque la filosofia morale può servirsi della ragione, come di suo intrinseco istrumento. Negar questo torna ad un medesimo che negare all'intelligenza il potere di conoscere il vero; con che si va direttamente allo scetticismo.

Ma sebbene la filosofia morale dee servirsi, come di suo intrinseco istrumento, della ragione umana, mal si appongono i Razionalisti nel credere, che essa debba far senza o rigettare ogni elemento rivelato; perocchè l'umana ragione lasciata in balìa di sè medesima non potrà, come di proposito sarà altrove dimostrato, costituirsi da sè sola un compiuto sistema di morale. Quella religione naturale, dedotta dalla sola contemplazione della natura, inventata dalla mente umana, senza derivazioni, « è dalla storia dimostrata la più antinaturale, la più antistorica di tutte; più che il politeismo, che l'idolatria e che qualunque più abbietto feticismo, i quali si trovano, mentre essa no [1] ».

10. Senonchè quantunque la morale filosofia e teologia differiscano per la qualità dei mezzi di cui ciascuna principalmente si serve nell'investigazione del proprio obbietto, pure entrambe queste scienze studiano la rettitudine delle umane azioni. Questo è l'obbietto proprio di ogni morale, filosofica o rivelata, importa poco. Ma se da questo canto la filosofia Morale non si distingue dalla teologia, ben viene a distinguersi da quell'altra parte della filosofia generale,

[1] Balbo, *Meditazioni storiche*, Med. I^a, p. 11, Firenze 1854.

la quale *Antropologia* si appella. L'obbietto di questa scienza è l'uomo considerato in sè e nel suo modo di operare; però essa si limita a studiare gli atti dell'uomo in loro stessi e nelle loro cagioni; mentre la filosofia morale ne studia propriamente la convenienza col fine (1). La prima rimansi a studiare l'entità degli atti umani; ove la seconda si occupa esclusivamente della loro moralità; e perciò questa comincia, dove quella finisce.

11. Abbiamo analizzato fin qui tutti gli elementi inchiusi nella definizione della filosofia morale, e ne abbiamo osservata la ragionevolezza e la natura; ma quest'analisi non è ancora perfetta, perocchè ci rimane ancora a ricercare il fine di questa scienza.

Poichè la Morale ricerca le supreme norme dell'operare umano, le quali conosciute dall'intelletto debbono illuminare la volontà circa i morali suoi doveri, egli è chiaro che essa è volta alla pratica, e perciò non è semplice scienza speculativa, ma è pratica. Voi già sapete la distinzione che passa tra queste scienze; essa è quella stessa che corre tra la verità speculativa e pratica. *Speculativa* dicesi quella scienza, il cui fine sta nella semplice contemplazione del vero; mentre *pratica* chiamasi quella, il cui fine non ista nella contemplazione del vero, bensì nell'uso e nell'applicazione che dee farsene. Nella scienza speculativa si contempla il vero per il fine di contemplarlo; nella pratica si contempla il vero per operare conformemente alla retta cognizione acquistata (2). Ora il fine della filosofia morale non è ristretto alla semplice contemplazione del vero, ma si stende ad illuminar l'intelletto intorno al bene da seguirsi ed al male da fuggirsi, affinchè tale cognizione imprima nella volontà un moto uniforme (3); onde «i migliori moralisti sono coloro che formano i loro uditori uomini virtuosi, e non si contentano di dommatizzare sopra

(1) « Subiectum philosophiae moralis est operatio bumana ordinata in finem, vel etiam bomo prout est voluntarie agens propter finem »; san Tomm., *In Ethic.*, lib. I, lect. I.

(2) « Cuiusdam doctrinae finis sit ipsa doctrina, alterius vero doctrinae finis in opere computetur. Verbi gratia. Scientia geometriae finem babet ipsam tantum scientiam, atque doctrinam. Alia vero scientia est, cuius finis opus exigit: velut in medicina oportet me rationem et dogmata scire medicinae, non ut tantummodo noverim quid debeam facere, sed ut faciam, idest, ut secem vulnera, victum moderatum, castigatumque disponsm, aestus febrium in pulsu venarum sentiam. Quae si quis tantum sciverit, et non opere fuerit subsequutus, cassa erit eius scientia »; Origene, *Hom. I in Lucam*, *Opp.*, ed. Car. Delarue, t. III, p. 933, col 2, Paris 1740. Cf. san Tommaso, I, q. XIV, a. 16.

(3) « Non enim in bac scientia (*l' Etica*) scrutamur quid sit virtus ad boc solum, ut sciamus huius rei veritatem, sed ad hoc quod acquirentes virtutem boni efficiamur »; san Tommaso, *Ethic.*, lib. II, lect. 2. Cf. Aristot., *Morale a Nicomaque*, trad. Saint-Hilaire, lib. II, c. 2, § 1, t. I, p. 69, ed. cit., e *Morale a Eudème*, lib. I, c. 5, § 17-18, t. III, p. 221-222; lib. VII, c. 13.

la virtù ed il vizio, senza ispirare nell'anima uno zelo ardente pel bene, ed un allontanamento invincibile dal male ([1]) ». In questo, come si osservò dal Petrarca, Cicerone e Seneca sono superiori ad Aristotile; imperocchè « questi ha con singolare sagacia determinato le idee del vizio e della virtù; ha parlato di ciò che appartiene a ciascun vizio e a ciascuna virtù in particolare; ma il suo lavoro è soltanto atto ad illuminare la mente, senzachè valga a migliorare nè il cuore nè la volontà ([2]) ».

Non solo il fine ma anche i principii dai quali parte la filosofia morale, dimostrano che questa scienza è eminentemente pratica. Le scienze si diversificano pei principii dai quali partono, perocchè dalla natura di questi dipende la serie di quelle deduzioni scientifiche le quali riunite insieme e ridotte allo stesso principio costituiscono una scienza. Ora v'hanno dei principii speculativi, e v'hanno dei principii pratici; per quelli si conosce solo il vero, per questi si stabilisce universalmente ciò che debbesi fare od omettere. Vero è che anche i principii pratici presuppongono la speculazione del vero, nello stesso modo che una verità pratica si appoggia sempre ad una verità speculativa; ma ciò non vale a rinnegare la pratica condizione di quelli, quando in essi la mente invece di fermarsi a contemplare soltanto ciò che è vero, giudica anche universalmente quello che dee farsi od omettersi. Ora le massime universali della filosofia morale hanno appunto questo carattere di essere norme dirette all'umano operare; esse nell'atto stesso che illuminano la intelligenza, sono ordinate ad esercitare una segreta influenza sulla volontà, facendole noto, per mezzo dell'intelligenza, il morale suo dovere ([3]).

12. Ma se la Morale è regolatrice delle umane azioni, in che essa si differenzia da quelle altre discipline le quali anche regolano l'umano operare? Per intendere la ragionevolezza e la necessità di questa inchiesta è d'uopo che voi ricordiate che anche le arti regolano l'umano operare. Voi già lo sapete: è l'arte un abito di operare secondo certe norme ad un fine ([4]); quindi ogni arte è ordinata alla pratica, ed è regolatrice delle azioni umane, perchè esse a tenore di certe norme fisse producessero il corrispondente effetto. Or

([1]) Petrarca, *De sui ipsius et aliorum ignorantia*, *Opp.*, t. II, p. 1159, ed. Henricpetri 1554. ([2]) *Ibidem*.

([3]) Cf. Alb. Magno, *Ethic.*, lib. I, tract. I, c. 3. « Itaque, *dice il sommo filosofo da Tegaste*, cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius *activa*, altera *contemplativa* dici potest; quarum *activa* ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, *contemplativa* vero ad conspiciendae naturae causas et sincerissimam veritatem »; *De Civ. Dei*, lib. VIII, cap. IV.

([4]) L'arte è definita da san Tommaso: « Ratio recte aliquorum operum faciendorum »; *In lib. I Post.*, lect. I. Dove si noti che per *ragione* s'intendono le norme apprese dalla ragione.

se anche le arti sono regolatrici dell'operaro dell'uomo, se ancor esse sono pratiche, qual'è la differenza tra le arti e la Morale?

La differenza è immensa, e tale che a ragione si può vendicare alla Morale sola il nobilissimo incarico di essere regolatrice delle umane azioni. Difatti le regole dell'arte non riguardano quelle azioni di cui l'uomo è cagione, in quanto è uomo, ma di quello azioni che l'uomo deve compire, in quanto è artista. Esse adunque hanno per iscopo la bontà dell'artista non già quella dell'uomo, comecchè quella debba essere a questa subordinata. Così se egli è vero, che le regole della pittura, dell'architettura e delle altre arti debbono essere mantenute da quelli che vogliono essere buoni pittori, buoni architetti, ed in generale *buoni artisti;* non debbono essere necessariamente osservate da quelli che vogliono essere buoni uomini. La bontà del pittore e la bontà dell'uomo sono evidentemente cose diverse; sicchè un eccellente pittore può essere un cattivo uomo, e viceversa ([1]). Adunque la Morale è volta a rendere gli uomini buoni, e l'arte a renderli buoni artisti. Ma quando è che l'uomo è buono, quando è che valente è l'artista? Certo l'uomo è buono, quando tutte le sue azioni son buone e regolate a tenore dell'onesto e del giusto; per contrario l'artista, e sia un pittore, è buono, non già quando tutte le sue azioni son buone, ma quando alcune delle sue azioni, cioè quelle del dipingere, son buone, non già come azioni umane, ma in quanto sono atte a dipingere, ritraendo in modo l'espressione della natura da simularla, emulare od anche vincere ([2]). Intendete adunque che il fine della Morale è differento da quello dell'arte; quella ha per fine di rendere buone in sè le azioni umane, questa di renderle atte a produrre qualche effetto esteriore, e perciò la bontà della morale stendesi a tutte le umane azioni, ed in tutte è essenzialmente la stessa; mentre la bontà relativa alle azioni pertinenti alle arti stendesi unicamente a quel complesso di azioni che formano le diverse arti, ed è diversa secondo l'oggetto dell'arte.

13. Se la Morale come regolatrice delle umane azioni differisce dalle arti, niuno può dubitare che essa si differenzia anche dalle teorie delle arti. Ciascun sa, che ogni arte deve avere un appoggio nella natura; sicchè le sue regole tanto più saranno ferme e stabili,

([1]) « Le cose che le arti producono, dice Aristotile, portano in sè stesse la propria perfezione, e quindi basta che sieno prodotte secondo una certa norma. Mà gli atti che le virtù producono, non sono giusti e temperanti unicamente perchè sono fatti secondo una certa norma, ma bisogna che colui il quale opera, nel momento che opera, sia in una certa disposizione morale » ; *Moral. a Nicom.*, lib. II, c. 4, § 3, trad. Saint-Hilaire, t. I, p. 78-79.

([2]) « ... il genere al quale appartiene la produzione delle cose, dice Aristotile, è differente da quello al quale appartiene l'azione propriamente detta »; *Op. cit.* lib. VI, c. 4, § 3, t. II, p. 205, ed. cit.

quanto più ritraggono i principii delle cose [1]. La dottrina di quei supremi principii universali o particolari in cui si vanno a risolvere le norme universali dell'arte in genere, o le norme relative ad un'arte particolare, costituiscono una vera teoria dell'arte, la quale applicata alle arti liberali è detta dai moderni *Estetica* [2]. Ora tutte le teorie delle arti convengono con la morale dottrina in ciò, che anche questa contiene una teoria ordinata alla pratica umana. Ma al modo stesso che l'arte non abbraccia la bontà intrinseca delle azioni umane, in quanto sono umane, nè stendesi a tutte le umane azioni, bensì abbraccia la bontà relativa di un'azione in ordine all'effetto esteriore da prodursi, così anche i principii cui la teoria delle arti abbraccia, non si stendono, come i supremi principii della Morale, a regolare la bontà delle azioni umane riguardate in loro stesse, sibbene si restringono a regolare una classe di azioni in ordine ai loro effetti esteriori; nel genere cioè dell'operare artistico.

14. Piacemi conchiudere questa dottrina intorno alla distinzione della scienza morale dalle altre scienze e dalle arti con la seguente osservazione profonda di san Tommaso [3]. Le scienze hanno per obbietto le relazioni immutabili delle cose, le quali poichè costituiscono un vero ordine, una vera simmetria, così può ben dirsi che l'obbietto delle scienze è l'ordine. Che v'ha di più naturale di questo che l'obbietto delle scienze sia l'ordine, quando ogni scienza si costituisce sempre per la ragione, che è facoltà essenzialmente ordinatrice? Ma l'ordine, obbietto delle scienze, può essere o quello che si trova nelle cose indipendentemente da noi; o quello che noi colla nostra riflessione ponghiamo nei nostri concetti; o quello che noi conoscendo esistere tra le nostre azioni ed il connatural loro fine ci sforziamo di riconoscere praticamente con la nostra volontà; o finalmente può esser quello che noi mettiamo nelle cose esteriori secondo certe regole conosciute. Ora l'ordine delle cose in sè costituisce l'obbietto della *Metafisica;* quello dei nostri concetti la *Logica;* quello delle nostre azioni relativamente al fine la *Morale*, e quello delle nostre azioni relativamente agli effetti esteriori l'*Arte*. Io non so, se con una sintesi più varia e comprensiva si fosse potuto abbracciare con più distinzione e precisione il multiplo dello scibile umano, per ridurlo ad unità.

---

[1] Cf. sant'Agostino, *De Musica*, lib. I, c. 4, n. 6; *De vera Religione*, c. XXX, n. 54, 56.

[2] Questa voce è così detta dal verbo greco αισθηνόμαι che significa *sentire*, perchè le cose in quanto dilettano con la loro cognizione, si dicono *belle*. Cf. san Tommaso, I, q. V, a. 4 ad 1.

[3] *Ethic.*, lib. I, lect. 1.

LEZIONE II

Dell' Eudemonologia e dell' Aretologia

SOMMARIO

15. Connessione e inseparabilità della virtù dalla felicità — 16. Perchè si vollero separare — 17. Dottrina degli Stoici e di Kant — 18. Nuovi attacchi contro la Morale del Cristianesimo — 19. Pregi relativi della dottrina degli Stoici e di Kant — 20. La separazione tentata da essi della virtù dalla felicità è dimostrata insussistente dalla ragione — 21. È contradetta dall'esperienza — 22. Vani timori di Kant — 23. Apologia della Morale del Cristianesimo sul subbietto in controvorsia — 24. L'inseparabilità della virtù dalla felicità rende assurda la separazione dell' *Eudemonologia* dalla *Aretologia*, comecchè non vieti la loro distinzione.

15. La filosofia morale, come innanzi abbiamo detto, è la scienza che con la scorta principalmente dell' umana ragione tratta delle supreme norme della morale rettitudine; sicchè questa è propriamente il suo obbietto specifico. Ma la morale rettitudine, abbiamo soggiunto, involge una relazione di conformità tra l' operare dell' agente morale ed il connatural suo fine, o, per dirlo più chiaramente, esprime la direzione che la volontà dee dare agli atti suoi per ottenere il connatural suo termine, il quale è il bene in sè. Adunque non si può parlare di rettitudine morale senza inchiudere il natural suo termine; nella stessa guisa che non si può parlare della direzione di un mobile senza la idea di un termine ([1]). È questo il primo elemento che la più superficiale analisi della rettitudine morale ci somministra. Ma oltre a questo havvene un altro non meno chiaro nè meno necessario. Ogni tendenza è incompiuta ed imperfetta, finchè raggiunto non abbia il suo termine; ma questo ottenuto, si calma e riposa, e questo riposo, se è assoluto ed universale, come è quello della volontà relativamente al bene assoluto, produce quell' appagamento, il quale dicesi *felicità* ([2]). Adunque per ciò stesso che la rettitudine morale è mezzo al possesso del bene onesto, è anche mezzo alla felicità. Eccovi il secondo elemento. Parlare di direzione al sommo bene, cioè di *rettitudine morale*, disgiunta dalla felicità,

([1]) San Tommaso, *Cont. Gent.*, lib. III, c. XVI.

([2]) « Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat, per quam si transieris, eamque vel ad illud ubi permanendum est, retuleris, uteris ea, et abusive non proprie diceris frui. Si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es; quod non faciendum est nisi in illa Trinitate; idest summo et incommutabili bono »; sant'Agostino, *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. XXXIV, n. 38.

sarebbe altrettanto che parlare di direzione non diretta ad alcun termine ; parlare di felicità senza direzione sarebbe parlare del termine senza indicare la via: Queste due direzioni s' implicano a vicenda; giacchè non si può tendere al possesso del sommo bene senza tendere anche alla felicità ; nè si può tendere ragionevolmente a questa senza tendere a quello. Senonchè con la morale rettitudine si tende per sè e per primaria intenzione al possesso del sommo bene, alla felicità poi in quanto è effetto di quel possesso. Il perchè la filosofia morale, la quale ha per suo obbietto la rettitudine morale, abbraccia in una sintetica ed indivisibile unità la direzione al bene ed il desiderio connaturale della felicità.

16. Se voi riflettete ai risultati che questa breve analisi ci fornisce, intenderete facilmente che l' *Aretologia*, ossia la scienza della morale rettitudine e della virtù, non può separarsi dall' *Eudemonologia*, ossia dalla scienza della felicità ; sicchè l' una e l' altra si debbono considerare come due parti integranti della medesima scienza.

Ma parecchi moralisti non trovarono ragionevole questa connessità, e per conservare, come essi dissero, alla virtù tutta la sua dignità ed eccellenza, stimarono doversi separare l'*Aretologia* dall'*Eudemonologia*. Eccovi adunque una grave quistione, la quale divenuta ora così vitale nella scienza morale, che dalla diversa sua determinazione il sistema morale una diversa fisonomia riceve, ne impone l'obbligo di farvi alcune brevi osservazioni.

17. A fronte delle immorali conclusioni a cui riusciva la morale dei sensualisti e degli utilitari, i primi dei quali la riducevano ad una somma di piaceri, ed i secondi ad un freddo e calcolato interesse, non mancarono di quando in quando delle anime generose, le quali per estirpare il tristo germe, intesero ad escludere dalla virtù ogn' idea di piacere e di utile, sino a separarla anche da quella della felicità. Cotesta dottrina il cui antecedente storico vuolsi cercare nella scuola degli Stoici ([1]), venne di proposito analizzata nell' ultima metà del secolo scorso ([2]), e prese forma scientifica, dopochè

([1]) Gli Stoici volevano che ogni piacere distrugge la morale perfezione dell'azione. Cf. Diog. Laerzio, VII, 158 ; Galeno, *De Hipp. et Plat. placit.*, II, 99-139; Stobeo, *Eclog.*, t II, p. 172; Cicerone, *Tusc.*, IV, 6-7. Per essi il piacere è un *rilassamento* ατονια contrario alla *tensione* τονος ossia *fortezza*, in cui essi facevano consistere la virtù: «voluptate qua cum liquescimus, fluimusque mollitia »; Cicer. *Tusc.*, II, 22.

([2]) A questo tempo fu versata assaissimo in Italia la quistione « se la morale si possa sceverare al tutto dalla ricerca del piacere soggettivo ». Scrissero in questa materia i migliori filosofi che allora vivessero, il Zanotti, l' Anzaldi, il Barbieri, il Baroni, il Moia, il Chiaramonti ed altri. Chi brama veder brevemente narrata questa filosofica controversia, legga Carlo Rosmini, *Memorie intorno alla vita ed agli scritti di Clemente Baroni Cavalcabò*, Rovereto 1798.

Kant introdusse nella morale quella specie di stoicismo che tutti sanno. D'allora in poi essa non iscomparve più dalla pubblica luce, e dopo essere stata con mirabile consenso abbracciata dai filosofi della Germania, trovò anche in Francia ([1]) ed in Italia ([2]) caldi ed entusiastici ammiratori. Difatti egli è noto, che Kant adoperandosi di reagire contro la morale del piacere e dell'utile, eliminò dal dovere e dalla virtù ogn' idea di piacere, di felicità e di compenso. Con parole nobilissime e tali che rammentano l'austerità di Seneca, di Epitetto e di tutti gli Stoici dell'antichità, dopo aver tirata una fendente crudele tra la virtù e la felicità, pretese che la volontà dee volere il bene per il solo amore del bene; la virtù, il dovere aversi ad adempire per il solo amore della legge; ogni altro fine distruggere la moralità dell'azione, la quale si può dire che sta sempre in ragione inversa del piacere e dell'interesse. Per tal modo separata assolutamente la moralità dalla felicità, fu anche la scienza di quella separata dalla scienza di questa; onde l'*Aretologia* e l'*Eudemonologia* non più vennero considerate come due parti di una medesima scienza, bensì come due scienze diverse e separate ([3]).

18. Con questa nuova dottrina la morale del Cristianesimo trovossi esposta ad un nuovo attacco, giacchè mentre alcuni l'avevano accusata di eccessiva austerità, rimproverandole di non aver tenuto conto della fragilità umana e di aver dimenticato l'uomo tellurico in grazia dell'uomo celestiale ([4]), i seguaci della dottrina kantiana le fanno il rimprovero contrario, dicendola interessata ed indegna dell'uomo, perchè col mobile della felicità promuove l'osservanza del dovere e la pratica della virtù ([5]). L'eroismo delle virtù cristiane non basta a questi spiriti sublimi e trascendentali; cotesto eroi-

([1]) Valga per tutti Cousin, il quale così si esprime: « En séparant le devoir de l'intérêt qui le ruine et du sentiment qui l'énerve, Kant a restitué à la morale son vrai caractère »; *Du vrai, du beau et du bien*, leç. XIV, p. 348, Paris 1854.

([2]) Valga per tutti il Rosmini, *Filosofia morale*, t. I, *Pref.*, p. X-XI e segg., ed. Napoletana.

([3]) Kant ripete spesso nelle sue opere questa dottrina, ma veggasi specialmente: *Fondaments de la métaphysique des mœurs*, pass., trad. de M. Barni.

([4]) « La morale de Socrate est la morale humaine par excellence, la morale de ce monde et de cette vie; la morale de l'Évangile est la morale surhumaine, la morale de l'autre monde et de l'autre vie. L'une a pour but la vertu *laïque*, l'autre la perfection mystique, l'une fait des hommes, l'autre fait des saints »; *Journal des Débats*, 30 avril 1852. Non si potevano in più concise parole accumulare più errori speculativi e storici! Veggasi la risposta di Champagny nel *Correspondant*, 10 nov. 1852, p. 133-134.

([5]) « Offrire per compenso della virtù un bene futuro, dice Schelling, è pretendere di pagare una illusione morale »; ap. Errico Martin, *La vie future*, ecc., c. V, p. 240, 2ª ediz., Paris 1858.

smo è sempre mercenario, perchè compito con la speranza dell' eterna ricompensa. Vi sarebbe più generosità e grandezza ad oprar forse meno, purchè quello che altri opera, lo faccia in vista del solo dovere, senza alcuna speranza di ricompensa, senza nulla dimandare a Dio e senza aspettar nulla da Lui ([1]). Per tal modo la filosofia moderna ondeggiando sempre tra un vile sensualismo ed un chimerico spiritualismo, dichiara irragionevole la morale del Cristianesimo, perchè non vi trova il palladio e la sanzione delle sue eccessive tendenze. Intanto questa morale, figlia nobilissima del cielo, la quale non all' ombra del senso nè col prisma di chimerici sistemi, ma con la scorta della retta ragione e con puro amore cercar si dee ([2]), lanciata in mezzo a tutti gli errori e non potendo patteggiar con alcuno, se condanna la morale dei sensi, non aborre meno quella di un raffinato stoicismo e di un esagerato trascendentalismo. Or in questa lotta chi ha ragione? È vera la morale di Kant il quale separa la virtù dalla felicità, ovvero la morale del Cristianesimo che considera la prima come l'antecedente necessario della seconda?

19. A portare un equo giudizio di una dottrina giova non poco considerare le cause che concorsero alla sua origine, trasportandosi al tempo in cui essa nacque, e ponendola di riscontro alle tendenze universali contro cui ella avea la missione di reagire. La filosofia morale del secolo XVIII in cui Kant filosofava, è pur troppo nota; essa era universalmente sensualistica. Nella Francia, nell' Inghilterra e nell'Italia non era quistione se non di piacere e d'interesse ([3]).

([1]) Così, tra gli altri, Cardano, *De consolat.*, lib. III, *Opp.*, t. I, p. 637, Lugduni 1663; Sismondi di Sismondi, *Hist. des Répub. ital.*, t. XVI, c. CXXVII, p. 420, Paris 1816; Charma, *Essai sur les bases et les développements de la moralité*; part. II, pass., Paris 1824.

([2]) «.... nobilissima haec coeli filia amore petitur, amore quaeritur, amore invenitur»; sant' Agostino, *De Mor. Eccl.*, lib. I, c. XVII.

([3]) Questa storia è assai ben conosciuta, massime dopo i lavori di Vittorio Cousin. Cf. *Philosophie sensualiste du XVIII siècle et philosophie écoussais*, *Oeuv. compl.* 1 sèr.; t. III, V, éd. Didier. Ma falsamente l'eloquente filosofo parigino insulta noi altri italiani dicendo, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leç. XIII, t. I, p. 401, Bruxelles 1840; *Histoire de la phil moral.*, leç. XII, p. 429, che la filosofia italiana si trascina dietro alla Francia, che il passato della Francia è il presente dell' Italia, e che questa è tale quale la Francia la forma. Questo vituperio gittato sull' Italia è ingiustissimo quanto possa essere, perocchè l' indole letteraria d'una nazione non si rileva certamente dalla plebe de' suoi scrittori, ma dagli uomini grandi di cui ella si onora. Or come potrebbe dirsi, che si strisciano sulle orme de' Francesi un Galluppi, un Rosmini, un Gioberti ed altri, veri filosofi italiani, i quali non che esser servi della filosofia francese, l' han posta al saggio e ne han fatto rigidissimo esame? La Francia daddovero merita il rimprovero di esser serva della Germania in filosofia, stantechè i migliori filosofi francesi, e lo stesso Cousin che è riputato l' ottimo di tutti, forse non sono che copisti de' Tedeschi. Inoltre dovrebbe ricordarsi il Cousin, che in tutto il secolo passato

Imperocchè condotto il senso sul trono della Metafisica, l'analogia e la logica ebbero collocato il piacere e l'utile in quello della Morale ([1]); sicchè anche noi italiani udimmo da Melchiorre Gioia, *la Morale essere un ramo dell'economia politica.* Mentre questa vile ed abbietta Morale cercava di abbrutire gli animi, da Conisberga si alza una voce per richiamare l'uomo al sentimento della sua dignità, ed insegnare agl' individui ed alle nazioni che al di sopra dei calcoli del piacere e dell'interesse v'ha una regola, una legge immutabile, obbligatoria in ogni tempo e in ogni luogo, in tutte le condizioni, pubbliche e private. Questa legge inflessibile, voi lo sapete, è quella del dovere; averla proclamata in un secolo in cui gli animi erano meno inchinati ad accettarla, forma il vero merito di Kant. Senonchè come gli antichi Stoici osservando che i due vasti e profondi sistemi di Platone e di Aristotile erano degenerati l'uno nel semiscetticismo degli Accademici, e l'altro nel sensualismo, s'adoperarono di arginare il torrente devastatore, proclamando il disprezzo del dolore e del piacere, e collocando l'ideale della virtù nell' imperturbabilità ed impassibilità del Cinico ([2]), così Kant, quasi novello stoico, con il lodevole fine di reagire contro l'inchinamento universale del suo secolo, vuole una morale pura e trascendentale, in cui il dovere sia adempito per sè stesso, senza che l'agente morale abbia in vista il suo successo ed effetto, sia anche un'immortale felicità. Ma a forza di spogliare la moralità da ogni eterogeneo elemento Kant l'ha resa troppo ristretta e nello stesso tempo inaccessibile alla debolezza umana. Sì, Kant per ritornare alla moralità la dignità perduta, ha proclamato un principio che il raziocinio non dimostra, che l'esperienza non trova, che il senso comune non riconosce.

20. La ragione evidentemente dimostra, che la virtù è sì strettamente connessa con la felicità, che non si può separare da questa, senzachè lo stesso suo concetto diventi chimerico, anzi assurdo. Difatti che altro mai è la virtù se non la costante disposizione di pra-

e sul cominciare di questo, mentre in Francia si seguitava e si difendeva ciecamente il sensualismo di Condillac, esso era impugnato in Italia dall'Anzaldi, *Riflessioni sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale*, Torino 1738; dall'immortale Gerdil, *Osservazioni sul modo di spiegare gli atti intellettuali della mente per mezzo della sensibilità fisica; Origine del senso morale;* dal P. Soave, *Sul progetto degli elementi d'Ideologia di Tracy*, tra le *Memorie* dell'Istituto nazionale italiano, t. I, e, per tacere di altri, dall'Araldi, *Saggio d'un errata di cui sembran bisognosi alcuni libri elementari delle naturali scienze.* Milano 1812.

([1]) Villers, *Philosophie de Kant*, pag. 159, Mertz 1801.

([2]) Cf. Aristotile, *Morale a Nicomaque*, lib. II, c. III, § 5, t. I, p. 74-75; *Mor. à Eud.*, lib. II, c. IV, § 2, 3, 4, t. III, pag. 250-260. Aristotile non nomina qui la scuola nè dei Cinici, nè degli Stoici, ma è chiaro che le suo osservazioni si riferiscono all'*apatia* proclamata da queste scuole.

ticare il bene? Essa quindi aderisce alla facoltà volitiva e le infonde energia e costanza; energia, per la vittoria degli ostacoli; costanza, per la facilità e ripetizione degli atti. Ma si sa che la volontà non può tendere senza uno scopo; essa è una tendenza, comechè di ordine ragionevole; il suo atto è un moto, e niuna tendenza o moto può stare senza un termine. Perilchè la virtù conferendo alla volontà una energia e costanza, ne perfeziona la naturale tendenza e l' abilita a raggiungere il possesso del bene. Ora il bene, obbietto adequato della volontà, in quanto è da lei posseduto, ne calma la naturale tendenza e l' appaga; riposo ed appagamento che comunemente dicesi *felicità*. Dunque nello stesso modo che la virtù è connessa col possesso del sommo bene, è anche connessa con la felicità. Brevemente: la ragione ci dice che è necessaria la connessione dei mezzi con il fine; che quindi quelli non si possono volere senza questo. Ma la virtù si connette necessariamente col bene; questo posseduto, produce il bene soggettivo della felicità. Dunque per ciò stesso che la virtù è inseparabile dal bene, è anche inseparabile dalla felicità ([1]). Egli è vero che l'uomo nelle attuali condizioni non potendo realizzar pienamente il suo scopo, non può godere pienamente di quel piacere che nascerà dal suo possesso; ma pure egli operando secondo virtù, oltre ad acquistare la facilità e costanza di tendere al suo scopo ([2]) e la speranza di ottenerlo ([3]), acquista anche quaggiù quella sinderesi consolatrice della coscienza, la quale è più nobile e più eccellente di ogni conforto terreno, ed è un saggio anticipato di quel pieno godimento che otterrà nella sua vita oltramondana. Nel mondo morale vi è un bello tanto più nobile del bello che la natura ci offre, quanto lo spirito la materia sopravvanza. Il sentimento e l'amore del bello morale è un caso particolare del sentimento e dell'amore del bello in generale: è il sentimento dell'amore dell' ordine e dell' armonia nella sfera della moralità. Sicchè il bello morale consiste esso pure nell'ordine e nell'armonia; quindi ogni virtù la quale involge la costante armonia del libero arbitrio con la legge morale, è anche bella, e la sua beltà ivi è più manifesta, ove la relazione armonica è più visibi-

([1]) « .... eiusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil aliud est quam quietatio appetitus in bono; sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. II, a. 6 ad 1.

([2]) « Si ergo quaerimus quid est bene vivere; id est ad beatitudinem bene vivendo tendere, id erit profecto amare Virtutem, amare Sapientiam, amare Veritatem, et amare ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente »; sant' Agostino, *De mor. Eccl. Cath.*, lib. I, c. XIII, n. 22.

([3]) « Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata; cuius etiamsi nondum res, tamen spes eius hoc tempore consolatur »; sant' Agostino, *Op. cit.*, lib. I, c. XXI.

le. Di qui è che l'esercizio della virtù è sempre accompagnato da quel sentimento di piacere che è l'effetto generale del bello; e per tal modo neanco nella vita tellurica la virtù è scompagnata da ogni felicità ([1]). Il qual vero è così evidente, che lo stesso Kant, fuori del suo sistema, videsi astretto di confessarlo, dicendo, che la virtù è la condizione necessaria della felicità. Se la virtù, io dico, è la condizione necessaria della felicità; dunque non vi è vera felicità senza virtù, e la virtù è necessariamente connessa con la felicità ([2]).

20. Che se dall'analisi del semplice concetto della virtù trapasseremo a considerare quella sublime verità, su cui essa quasi come a cardine si appoggia, l'errore del filosofo da Conisberga sarà molto più manifesto. Tutto l'ordine morale poggia sulla immortalità dell'anima umana; rimossa la quale verità, non pure è tolta dal cuore la speranza più dolce negli affanni della vita presente; non pure tutto l'ordine dei costumi è manomesso e sconvolto, ma l'idea stessa di virtù viene a mancare. Difatti la virtù si esercita con l'effettivo predominio della ragione sopra le istintive inclinazioni del senso; predominio ridicolo, quando, terminando quaggiù tutto l'uomo, la conservazione ed il ben essere di tutto il composto umano somministrasse il criterio supremo del nostro operare. Se l'uomo tutto intiero deve perire; se la vita terrestre è il tutto per lui ed il solo bene che egli possa sperare, egli avrà il diritto di tendere per le sue cure esclusive a goderne ed a conservarla; il suo interesse materiale dovrà anteporsi ad ogni altra cosa e non riconoscere una legge superiore. La felicità temporanea e tutto ciò che la produce; fortuna, onori, ricchezze, dominio, soddisfazione dei sensi e contento di tutte le passioni: ecco tutta la vita umana, rimossa l'idea dell'immortalità dell'anima umana. Per contrario, se l'anima umana si crederà immortale, se l'uomo al di là della tomba deve attendere il compimento della sua destinazione finale, il suo interesse è già trasformato, ed il suo scopo dovrà prendere un'opposta direzione. Non è più la vita che gl'interessa, ma la morte; non più la legge del piacere, ma quella della virtù e del dovere avrà l'assoluto dominio. La virtù dunque presuppone la immortalità dell'anima umana; anzi il suo concetto viene a mancare, qualora sia rimossa questa sublime verità. Tanto non è vero il processo di Kant, il quale invece di far dipendere l'esistenza dell'ordine morale dall'esistenza dell'immortalità, volle questa da quella ricavare! ([3])

([1]) Veggasi Pianciani, *Nuovi saggi filosofici*, p. 120 e segg., Roma 1856.

([2]) « Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum, nec quisquam qui fruitur, non est beatus »; sant'Agost., *De Mor. Eccl. Cathol.*, lib. I, c. III, n. 4.

([3]) Intorno alla falsità di questo processo veggasi ciò che scrivemmo nei no-

Or se l'idea di virtù si collega necessariamente con l'immortalità dell'anima umana, viene per ciò stesso a collegarsi altresì con la felicità. Difatti la vita non si può concepire senza uno scopo; perocchè dove è vita, è anche attività, e dove trovasi attività, vi è sempre un termine ed uno scopo da conseguire. Ma questo scopo della vita immortale dell'anima umana non può essere altro, fuorchè il possesso del sommo vero e del sommo bene; perocchè le qualità specifiche dell' uomo essendo una intelligenza fatta per il vero ed una volontà fatta per il bene, la realizzazione completa del suo fine non può collocarsi che nel sommo vero e nel sommo bene. Ma notate che l'uomo il quale vive nel tempo è quegli stesso che per la sua parte immortale s' infutura nell'evo, e si stende oltre alla tomba. Se egli adunque non può realizzare quaggiù la sua destinazione finale, deve abilitarsi con la pratica della virtù ad ottenerla nella sua vita oltramondana. Queste due vie differenti ma solidali ci sono fornite dalla Provvidenza, una per la lotta, l'altra per il possesso. La vita attuale ci è data per la lotta, perocchè la virtù sta nella lotta della ragione col senso; la vita avvenire ci è data per il possesso, perocchè allora solo l' uomo può realizzare il suo fine. Ora dal momento stesso che noi consideriamo la vita attuale come dataci per la lotta e ad acquisto di merito, la ragione ci addita un legislatore supremo, da cui partir debba la ricompensa, la quale altro non può essere che l'appagamento nascente dal possesso del sommo vero e del sommo bene. Certo che la virtù non dee praticarsi per l' unica mira della ricompensa eterna; ma certo è altresì che l' uomo non può rinunziarvi, perocchè nascendo essa dal possesso del sommo bene, sarebbe così stolido rinunziarvi, come è stolto rinunziare al supremo dovere di tendere al sommo bene [1]. L'uomo che ha un nobile sentimento

stri *Elementi di filosofia speculativa*, vol. II, p. 178. Non sarà inutile l' osservare, che Kant per difetto del suo metodo non ebbe potuto acquistare una ferma persuasione dell' immortalità dell'anima umana. Difatti egli nelle *Lezioni di metafisica* (*Leçons de metaphysique de Kant*, publiées par M. Paelitz, trad. par Tissot, Paris 1843) dice non doverci dare pensiero della vita avvenire, perchè la Provvidenza non ce ne ha rimasta che una *debole speranza*. L'orientalista G. G. Hasse, intimo amico di lui, avendogli chiesto poco avanti alla sua morte che sperasse della seconda vita, dopo pensatovi sopra, rispose: *Niente di determinato*. Alcun tempo innanzi aveva risposto a una simigliante interrogazione: *Io non ho alcuna idea dello stato futuro*, e manifestò altra fiata di riconoscere una sorta di metemsicosi. Cf. Hasse, *Ultimi discorsi di Kant*, in ted., p. 28-29, Conisberga 1804. Ragionevolmente adunque l' Herder, *Metacritica della critica della ragione pura*, in ted., t. I, p. 208, Leipzig 1799, scrisse che il processo di Kant era pericoloso alla religione ed alla morale.

(1) La contraria dottrina è come erronea condannata dalla Chiesa nel libro intitolato: *Maximes des saints sur la vie intérieure*; condanna alla quale Fenelon aderisce con una sommissione edificante. Cf. *Hist. de Fenelon*, par le card. de Bausset, dernière éd., t. IV, p. 448-451.

della virtù, può e deve essere in tale disposizione disinteressata, che se, per un'assurda ipotesi, l'unione perfetta col sommo bene potesse conciliarsi con la privazione eterna della felicità che nasce da questa unione, egli seguirebbe piuttosto la virtù, anzichè esser felice senza l'unione del sommo bene ([1]), se pur di felicità puossi parlare in tale ipotesi. Ma la ipotesi è troppo assurda, perchè l'uomo possa tormentarvisi, sedotto dall'ideale di una perfezione così chimerica. Egli invece praticherà la virtù per arrivare al possesso del sommo bene, e spererà l'appagamento delle sue tendenze specifiche, cioè la felicità; ma l'unione col sommo bene la vorrà per intenzione primaria, la felicità per intenzione secondaria e per effetto necessario di quella unione. Così egli mentre non si abbandonerà ad una virtù chimerica, senza scopo e senza effetti, non farà neanche la virtù mercenaria, perchè non l'utile dell'agente ma il bene in sè ne formerà il primario scopo.

21. Ma io dissi che la separazione fatta da Kant della virtù dalla felicità non solo alla ragione, ma anche all'esperienza contraddice. Il moralista filosofo non dee mai dimenticare che egli detta lezioni di morale all'uomo, le quali non saranno mai profittevoli, qualora egli invece di abbracciare tutti quei complicati principii di attività onde l'uomo si serve per operare, venga mutilando arbitrariamente le forze dell'umana natura. Certo gl'istinti, le tendenze e le naturali inclinazioni non sono per loro stesse nè morali nè immorali; perocchè questi comprincipii di azione sono ciechi, e come tali mancano del primo carattere costitutivo della bontà o malizia dell'azione, cioè del conoscimento dell'intelletto. Tuttavia l'esperienza ci attesta ogni dì che questi sentimenti dànno all'umano operare un orgasmo, una veemenza che raddoppia nell'uomo una con le forze fisiche anche le forze morali ([2]). Un naturale *apatico* privo di questi sussidii opererà sempre a mezzo uomo; laddove un animo che sa a tempo e ragionevolmente servirsi di questi mezzi, potrà fare portenti. Ora trai naturali sentimenti che la Provvidenza ha concreati nell'uomo col fine di servirgli come naturale eccitamento al connaturale suo operare, tiene il principe luogo l'universale propensione della felicità, tra perchè l'uomo ama naturalmente sè stesso, e perchè questo sentimento della felicità è implicitamente contenuto in quel primo impulso che l'uomo riceve dall'Autore di sua natura, per il quale tende al bene universale, dal cui possesso poi dovrà risultare la sua felicità. Laonde Kant mettendo da parte questo sentimento, ha mu-

([1]) Cf. *Articles d' Issy*, art. 33, contin. a l'*Ordinance* de Boussuet *sur l'ètats d' orasion.*

([2]) « Ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. IV, a. 1 ad 3. Cf. Arist., *Mor. a Nic.*, lib. X, c. V, § 2, t. II, p. 442, ed. cit.

tilato le forze dell'attività umana nella direzione del bene, e disconosciuto quel primo fatto che tutti gli uomini sperimentano in sè medesimi. Io ben so che Kant colla solita pretensione di fondare una morale *a priori*, ricavata dalla sola idea della *volontà pura*, dovette necessariamente non tener conto di quelle innate disposizioni senza le quali la volontà sarebbe sterile o poco efficace. Ma quivi si fa sentire sempre più chiaramente l' illusione del filosofo da Conisberga, perocchè una morale indipendente dall'*Antropologia* è sempre impossibile o chimerica ([1]). Nè sarà inutile l'osservare che la pretensione di separare la tendenza della felicità che tutti gli uomini sentono, dalla virtù, nuoce alla pratica ed al culto della stessa virtù; imperocchè codesta separazione toglie alla pratica della virtù uno dei più grandi appoggi, il cui effetto è di renderne più sicura, più perfetta e più pronta la osservanza. Infatti quanto l' amore del dovere, della virtù e dell'ordine non dovrà essere più energico e più possente per un'anima, la quale in luogo di considerare il dovere e la virtù come vuote astrazioni e senza realtà fuori del soggetto operante, riconosce la volontà suprema ed immutabile di Dio, come rimuneratore delle buone azioni? ([2]) Io capisco che Kant avendo spogliata la volontà di ogni valore obbiettivo e non avendo collocato fuori dell' uomo uno scopo supremo che egli debba raggiungere, non potea più considerare la virtù come mezzo, ma come fine. Ma in tale ipotesi la morale kantiana viene a perdere tutta quella trascendentale austerità che la tradiva, e ricade naturalmente nell' utilitarismo, più raffinato e scientifico sì, ma sempre utilitarismo.

Ogni sistema morale il quale non riconosce fuori dell' uomo un fi-

([1]) È da osservare che Kant non rimase sempre coerente a sè stesso nel separare la *Morale* dall' *Antropologia*; imperocchè mentre ne' *Fondamenti della metafisica de' costumi* si adoperò di fondare una metafisica dei costumi indipendente da ogni studio antropologico, nella *Metafisica de' costumi* videsi astretto di ricorrere allo studio della natura dell'anima umana per osservare ciò che la legge comanda. Cons. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, sect. II, c. X, t. I, p. 505, Paris 1846.

([2]) Ecco come Lattanzio ribatte in persona degli Stoici la dottrina abbracciata da Kant: « Qui enim iustitiam, qui Deum, qui vitam perpetuam, qui lucem sempiternam, aeque omnia, quae Deus omnibus pollicetur, consequi cupit, opes, et honores, et potentatus, et regna ipsa contemnet. Dicet fortasse stoicus, voluntate opus esse ad haec consequenda, non cupiditate. Immo vero parum est vello. Multi enim volunt, sed cum dolor visceribus accesserit, voluntas cedit, cupiditas perseverat, quae si efficit, ut contemptui sint omnia, quae a caeteris appetuntur, summa virtus est, si quidem continentiae mater est. Ideoque illud potius efficere debemus, ut affectus, quibus prave uti vitium est, dirigamus in rectum. Nam istae concitationes animorum iuncto currui similes sunt, in quo recte moderando summum rectoris officium est, ut viam noverit; quam si tenebit, licet quam concitate ierit, non offendet »; *Div. Inst.*, lib. VI.

ne, dovrà logicamente riuscire ad un crudo egoismo; perocchè avrà sempre per iscopo di eccitare il soggetto a soddisfare sè stesso, a procacciare il suo utile e nulla più. Anche quando vi sarete elevati con Kant insino alla ragione ed alla volontà pura, la vostra morale non cesserà di essere interessata, se invece di collocare il fine di queste tendenze fuori dell' uomo, lo collocherete nell' uomo stesso. Sarà più nobile e dignitosa la tendenza che voi vorrete soddisfatta, ma essa opererà sempre per l' utile del soggetto, e solo per questo utile (¹). Guardate la storia, questa Dea severa degli uomini e fedele rivelatrice delle loro idee. Essa vi addita nel sistema morale di Kant l' antecedente storico del panegoismo morale di Fichte, la cui massima generale fu: *ama te stesso sopra ogni cosa ed i cittadini per amor di te stesso* (²). Mirabile logica dell' errore! Kant avea introdotto nella morale una sorta di stoicismo; onde come l' antico stoicismo, considerato nell'ordine pratico, era l'individualismo subbiettivo, ed istabiliva l'orgoglio della virtù personale (³), così il Kantismo prese la forma scientifica dello più sfrontato egoismo (⁴).

22. Ma come faremo ad evitare il sospetto d' interesse che fa nascere una dottrina morale, in cui la virtù ha non solo di mira il bene in sè, ma anche il suo effetto, cioè la felicità, la quale è sempre

(¹) Veggasi Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, c. V, a. XII, § 8, *Opp.*, vol. VII, p. 146, ed. Napoletana.

(²) Cons Giulio Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, lib. III, sez. III, c. IV, p. 257, trad. ital., Torino 1855.

(³) L' orgoglio era la sostanza dello stoicismo. I suoi settatori riducendo la metafisica e la teologia alla sola fisica, Cf. Cornuto o Fornuto, *De natur. Deor.*, Venetiis 1505, non riconoscevano niente fuori della natura, e null' adoravano fuori di essa. Ammettendo essi chè la natura è Dio, Cf. Seneca, *De Benef.*, lib. IV, c. VII; *Quaest. nat.*, lib. II, c. XLV; Diogene Laerzio, lib. VII, n. 148, consideravano l' umanità come l' essere più perfetto che la natura ci presenta; la facevano fine a sè stessa, anzi la ponevano al di sopra di Dio. Difatti Crisippo diceva, che un saggio non la cede a Giove in virtù, Cf. Plutarco, *Adv. stoicos*, c. XXXIII; Q. Sestio, filosofo romano dei tempi di Cesare che si diceva pittagorico, ma che in sostanza insegnava la morale stoica, Cf. Seneca, *Epp.*, LIX-LXIV-CVIII, andava più oltre, dicendo che Giove non solo non è superiore al saggio, ma gli è indubitatamente inferiore. Per l' apparente severità della loro morale gli Stoici sembravano a Seneca, *Epp.*, LXII; *De Ben.*, lib. VII, c. VIII; *De Prov.*, 3, 5, i soli filosofi degni di questo nome; sicchè egli non trovava persona uguale al cinico Demetrio. Ma intanto gli Stoici alteri per la loro vita e per la semplicità dei loro costumi, con la lunga loro barba e *pallium* filosofico comparivano innanzi alla moltitudine ignorante con una insolenza e superbia senza pari. Cf. Fr. Buddeo, *De erroribus Stoic. in mor. phil.*, Exercit. II, p. 125 e seg., int. *Analecta hist. phil.*, ed. cit., Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Part. IV, lib. I, c. II, t. II, p. 223-224, Paris 1846; e Denis, *Histoire des Théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 311-312 e seg., Paris 1856.

(⁴) Cf. Bart. Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote* trad., Préf., p. CCXXXIX, ed. cit.

un utile dell' agente morale ? È questa una delle ricerche più profonde ed importanti della scienza morale; essa riducesi in sostanza a conciliare l'amore dell'uomo con quello della legge. Noi avremo appresso occasione di trattarla di proposito; nondimeno mi pare potersi risolvere con le precedenti osservazioni.

L' uomo ha ricevuto dall' Autore di sua natura un impulso necessario al bene universale, obbietto, termine e fine della sua volontà : questo primo impulso è il primo principio di ogni sua operazione, comechè egli sotto il dominio di sua libertà possa venirlo in mille guise modificando. Or notate, che il termine adequato di una tendenza non può essere che un solo; avvegnachè se ogni tendenza viene determinata dall'atto, e per questo dal corrispondente suo termine, egli è chiaro, che unico deve essere il termine adequato di ogni tendenza; nella stessa guisa che un mobile non può pigliare al tempo stesso due diverse direzioni ([1]). Intanto la volontà e vuole il bene in sè e vuole anche la sua felicità; questi son due fini, i quali perchè son due, non possono appartenere alla stessa potenza, se non sieno ridotti ad unità. Or noi sappiamo che per legge ontologica il molteplice si riduce ad unità per via di subordinazione. Così per questa legge l'anima ed il corpo nell'uomo formano un solo essere, una sola sostanza, e la moltiplicità delle sue potenze s' incentra nel medesimo subbietto. Ma in ogni subordinazione deve esservi un primo principio che impera sugli elementi subordinati; così nell'uomo l' anima deve imperare, il corpo obbedire ([2]). Però se la felicità ed il bene in sè son due fini che per la legge di subordinazione vengono ridotti ad un solo, uno di essi deve imperare sull'altro. Ma quale è che impera ; il bene o la felicità? La ragione ci mostra che la felicità nasce dal possesso del sommo bene, come l' effetto dalla cagione. Dunque come la causa ha una preminenza ontologica sull' effetto, così anche il bene sulla felicità ([3]). Inoltre, la stessa ragione ci dice che la volontà dee volere i beni secondo il loro ordine; epperò se la felicità è subordinata al bene ([4]), questo non dee volersi con la stessa mira con la quale dee quella volersi; bensì il bene dee volersi per intenzione primaria, mentre la felicità dee volersi per intenzione secondaria. Or chi non vede, che, subordinata in tal modo la fe-

([1]) « .... una operatio non potest simul multis terminis terminari »; san Tommaso, *Cont. Gent.*, lib. I, c. XLVIII.

([2]) « Quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis. Nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires »; san Tomm., *Prol. in libros Met.*

([3]) Cf. Arist. *Morale a Nicom.*, lib. VII, c. XIII, § 9; lib. X, c. IV, § 5-6.

([4]) « Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante »; 1a 2ae, q. IV, a. 1.

licità alla virtù, viene a svanire tutto quell' interesse che la proposta difficoltà faceva sospettare? La Morale dell'utile, e dell' interesse non ista nell' aver di mira anche l'utile dell' azione; sibbene nel proporsi il solo utile come fine e norma dell' operare. In essa adunque non si subordina l' utile all' onesto, come nella nostra dottrina, ma questo a quello si sagrifica.

23. Se non può dirsi interessata quella Morale che considera la virtù come l'antecedente necessario della felicità, egli è chiaro che tutta la Morale cristiana è già fuori di ogni attacco, e mostra anche da questo lato la sua grande superiorità su tutte le altre dottrine contrarie. In essa è risoluto compiutamente quel grande problema morale, il quale ha travagliato sempre le intelligenze, e di cui non erasi potuto trovare una soddisfacente soluzione. Questo problema, voi già lo sapete, è l' accordo dell' amor dell' uomo con l' amore del bene; accordo necessario, perchè l' uomo non può non amar sè stesso; e non ama veramente sè stesso, se non quando si ama nell' amore del bene assoluto. Or tutte le dottrine morali contrarie a quella del Cristianesimo furon sempre esclusive; perocchè o collocarono il fine dell'uomo nell'amor di sè stesso, con che vennero a costituir sempre una morale egoistica ed interessata; o dichiarando immorale l'amore dell'uomo, si abbandonarono ad un ideale chimerico di perfezione, che non potrà giammai realizzarsi. Questi due esclusivi sistemi di morale si diedero spesso la mano; perocchè coloro i quali collocarono il fine e la felicità dell' uomo nell' amor di lui, veggendo di non poterlo giammai realizzare, non potendo nessun piacere produrre l' accontentamento pieno dell' uomo in questa vita, dovettero riuscire a disprezzarlo, ricercando la felicità o nel nulla o in una speranza suicida. Così tra gli antichi la setta cirenaica, che poneva tutto il bene dell'uomo nella voluttà (¹), partorì la disperazione e l'*apatia* dello stoico; e nei tempi moderni la Morale del piacere generò quella degli *Elpistici*, come l' orgoglioso ideale della morale stoica rinnovato da Kant e dalla sua scuola ebbe per controcolpo la rinnovazione del *nirvana* nella scuola eghelliana, di cui l' ultima formola fu: *Riguardiamo la nostra esistenza come un sogno che ci turba il dolce e felice riposo del nulla* (²). Errori immensi son questi; ma essi non si riscontrano nella Morale cristiana; quando invece in questa il bene individuale è conciliato col bene assoluto, l' amor dell' uomo

(¹) Diogene Laerzio, II, § 86, 87, 88; Cic. *Acad.*, IV, 7; Stob. *Serm.*, XXIX, 65.

(²) Così Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, t. II, § 155, ap. Martin, *De la vie future* ecc., c. V, § 2, p. 248, Paris 1858, 2ª ed. Intorno alla morale di questo autore vedi Bartholomess, *Histoire critique des doctrines religieuses de la phil. moderne*, t. II, p. 443-449, Paris 1855; e Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer* ecc., Part. II, c. VII, p. 272 e seg., e c. X, p. 343 e seg., Paris 1862.

e la sua felicità si mostra connessa coll' amore del bene in sè. Difatti la Morale cristiana non chiede che l' uomo non ami sè stesso, ma sol che si ami dipendentemente dalla sua causa creatrice ([1]); laonde tanto più egli amerà sè stesso, quanto più si unirà al bene sommo ([2]); più piena sarà la sua unione col sommo bene, maggiori saranno i gradi di sua felicità. Sicchè amore del bene non separato dall' amor di sè stesso sono i due anelli indissolubili della Morale cristiana e della nostra ([3]).

24. Or se la virtù e la felicità son due cose inseparabili, anche le scienze che ne trattano, dovranno essere inseparabili; onde l'*Aretologia* e la *Eudemonologia* potranno tuttalpiù essere due scienze distinte, ma separate non mai. Per fermo, come l' unità di una scienza togliesi dalla unità del suo obbietto, così la separazione di una scienza da un' altra arguisce diversità e separazione nell' obbietto. Ma noi abbiamo veduto, che la virtù non può separarsi dalla felicità; dunque neanche l'*Aretologia* può considerarsi come una scienza separata dall'*Eudemonologia*. Che queste due scienze possano distinguersi, sia pure; essendo sempre possibile la distinzione, quando vi ha diversità di relazioni. Ma non essendovi un' assoluta diversità e separazione tra la virtù e la felicità, anche le scienze che ne trattano, potranno essere distinte ma non separate; in quella stessa guisa che la geometria lineare è distinta dalla solida, ma non sì che possa dirsene separata. Adunque l' *Eudemonologia* e l' *Aretologia* non sono, a nostro credere, due scienze separabili, ma sono due parti di una stessa scienza, cioè della Morale, alla quale appartiene considerare l' atto umano in tutta la sua intierezza. Se così non fosse, bisognerebbe dire che circa l' atto morale esistono due scienze separate, di cui l'una considera la sua direzione, l'altra il termine; cosa tanto assurda, quanto sarebbe il dire che la scienza del movimento di un corpo sia separata da quella che considera il suo riposo.

([1]) » Ut enim homo sese diligere nosset, constitutus est ei finis, quo referret omnia quae ageret, ut beatus esset. Non enim qui se diligit, aliud esse vult quam beatus. Hic autem finis est adhaerere Deo »; sant' Agostino, *De Civ. Dei*, lib. X, c. III.

([2]) Cf. sant' Agostino, *De doctr. Chr.*, lib. I, c. XXI.

([3]) Egregiamente Cicerone: « In hoc verbo, *parla dell' utile*, lapsa consuetudo flexit de via, sensimque eo deducta est, ut ab honesto utile secerneret, et constitueret honestum aliquid, quod utile non esset, et utile quod non honestum. Quo nulla pernicies maior hominum vitae potuit afferri »; *De Off.*, lib. II, c. III. Cf. Arist. *Morale a Nic.*, lib. X, c. IV, § 7, trad. Saint-Hilaire, t. II. p. 440.

LEZIONE III

Importanza della Morale

SOMMARIO

25. Origine delle scienze, e come il loro scopo sia sempre il perfezionamento dell'uomo — 26. Pruova psicologica per dimostrare che la perfezione finale dell'uomo stia nella volontà — 27. Pruova ontologica — 28. Altra pruova ricavata dall'influenza della volontà sull'intelletto — 29. Ultima pruova dedotta dall'unità dell'essere dell'uomo — 30. Dimorando la perfezione finale dell'uomo nella volontà, la Morale è di suprema importanza — 31. Influenza della Morale sulle scienze sociali, e prima sul vincolo sociale — 32. Secondamente sul fine di ogni associazione — 33. Subordinazione del fine prossimo di ogni associazione al fine ultimo dell'uomo, obbietto della Morale — 34. Influenza particolare della Morale sulla ragion giuridica della società civile — 35. Sua influenza sulla Economia politica — 36. Conclusione di M. Tullio.

25. Tutte le scienze essendo fatte per l'uomo, ripetono la loro importanza ed utilità dalla perfezione che conferiscono al suo operare. Se si risale alla loro origine e con uno sguardo penetrante si cerca di assistere alla genesi logica ed al successivo loro sviluppo, si ravvisa sempre un fatto costantemente ripetuto come effetto d' invariabile causa. Dovunque i bisogni fisici, intellettuali e morali si fecero più vivamente sentire nella vita o privata o pubblica di un popolo, e presero a padroneggiarne la coscienza individuale o sociale, si generò spontaneamente l'investigazione di certe norme regolatrici di quei bisogni; le quali considerate dapprima alla spartita, vennero poscia connesse tra loro e a dignità di scienza ridotte. Sicchè lo stimolo del bisogno eccitò sempre l'umana attività alla investigazione di quelle scienze od arti, in cui speravasi di trovare un mezzo valevole a rendere o men dura o più agiata la condizione dell'uomo [1]. Intanto i bisogni specifici dell'uomo essendo intellettuali e morali, le scienze che a questi corrispondono, debbono na-

[1] Platone, *Theaet.*, p. 155 A, ed. H. St. Parisiis 1578, ed Aristotile, *Met.*, lib. I, c. II, ed. Bonitz, Bonnae 1848, ripetono l'origine delle scienze dall'*ammirazione* dei fenomeni, la quale fu sempre seguita dalla ricerca delle cagioni, nella cui cognizione la scienza risiede. Laonde san Tommaso conformemente al pensiero dei due sommi filosofi della Magna Grecia scrisse: « qui primi philosophati sunt, inceperunt philosophari propter admirationem alicuius causae »; *In lib. I Met.*, lect. III. Ma l'ammirazione è l'antecedente cronologico della scienza, perchè serve d'occasione a destare l'innata tendenza della nostra ragione a conoscere le cagioni delle cose, ed è stimolo al bisogno che noi sentiamo di conoscerle. Cf. san Tommaso, *Cont. Gent.*, lib. III, c. XXV, n. 8.

turalmente avere la preferenza; tanto più che le altre da queste ricevono i principii e la direzione. Trovare adunque le leggi del pensiero in ordine al vero, le leggi della volontà in ordine al bene; ecco le due scienze sorelle nate a darsi amichevolmente la mano per recare perfezione allo specifico operare dell'uomo.

26. Fu detto a ragione, che « la più grande sapienza riducesi a distinguere i beni ed i mali (1) ». Questo dettato di Socrate fu nobile e sublime; imperocchè se noi gittiamo uno sguardo ai fatti morali che dentro di noi si riproducono costantemente, la più superficiale analisi ci mostrerà che la perfezione ottenuta dall'intelletto con la cognizione del vero è ordinata a quella della volontà; sicchè nell'operare di questa risiede propriamente la perfezione totale dell'uomo. Ingegni sublimi, che strappate alla natura i suoi veli e ne scoprite gli arcani, sia pur lode ai vostri studi, e tolga il cielo che io ve ne contenda il premio di meritata lode. Ma se è giusta a voi la corona per il sudor della fronte, quanto è indegno il contenderla a chi più onoratamente sudò, riconoscete pure che la speculazione del vero non è fine, ma mezzo al perfezionamento della volontà. Che mi giova abbracciar con la mente infinite cose, ravvisarne la perfezione e le leggi, e da quel primo atto che le trasse dal nulla discendere col pensiero sino alla loro destinazione finale, se tutte queste ampie cognizioni che la mente decorano, non valgano in alcuna guisa a migliorarmi? Che monta a me conoscere la bontà di tutte le altre cose, se io stesso sono cattivo? Questo vero che il solo senno naturale dettò a tutti i popoli così chiaramente da formarne una coscienza universale, è l'espressione dei più certi ed incontrastabili principii di metafisica. Difatti la perfezione dell'operare di un essere giace propriamente in quell'atto per cui egli consegue il suo fine; chè questo è il termine della connaturale sua aspirazione, e senza il possesso di esso l'essere medesimo è imperfetto. Or l'uomo per la cognizione intellettiva ritrae in sè stesso l'oggetto, e gli dà nella sua mente una nuova esistenza; ma non è egli che si trasporta nell'oggetto, bensì questo a lui comunicasi. Per contrario, allorchè, data la cognizione dell'oggetto e pronunziato il giudizio intorno alla sua bontà, l'arbitrio si mette in moto per congiungersi con l'obbietto appreso come buono, al primo movimento della cognizione intellettiva, il quale cominciava dall'esterno e si consumava nell'interno, succede un altro movimento di un ordine diverso, che cominciando dall'interno va a terminarsi nell'esterno. Ora per questo secondo movimento l'uomo cerca di completare il suo essere, dirigendosi verso di quell'obbietto che dall'intelletto gli è presentato come buo-

(1) « Hanc summam dixit (Socrates) esse sapientiam, bona malaque distinguere »; Seneca, *Epist.*, LXXI.

no. La cognizione adunque è il primo passo che l'uomo deve fare per agire e conseguire il bene; essa richiedesi per introdurne in lui la cognizione; ma l'ultima perfezione dell'operare sta nella direzione che egli liberamente si dà per ottenere il bene convenevole alla sua natura. Se questa direzione è conforme all'ordine, la sua volontà si annobilita e cresce di pregio; mentre se è difforme dall'ordine, ne degrada ed è resa imperfetta (¹).

27. Che se usciamo dai dati che l'analisi psicologica ci offre, ed abbracciamo in una sintetica unità le leggi fondamentali dell'operare degli esseri, ci sarà facile rinvenire in una suprema legge ontologica il riscontro e la conferma di quanto abbiamo asserito. È suprema legge ontologica che l'effetto deve essere della sua causa, e che la maggior perfezione di esso effetto sta sempre in un suo ritorno alla cagione; sicchè esso è più o meno perfetto, secondochè più o meno nell'origine e nel fine si accosta alla causa da cui dipende. Cotesto ritorno, il quale verificasi indubitatamente nella genesi naturale delle cose, dove l'ultimo fine è la stessa causa creatrice, non si manifesta meno sensibilmente nell'ordine delle cose artefatte, le quali tanto più sono perfette, quanto più ritornano all'artefice, esprimendone fedelmente il tipo e l'ideale. Secondo questo rispetto non si apporrebbe male colui, che la perfezione delle cose artefatte e naturali riponesse in un *circolo*, in quel ritorno cioè che esse fanno alla loro cagione, sia con l'espressione, sia col connaturale loro operare (²). L'uomo non può sottrarsi a questa legge, perchè anche egli ha un essere dipendente; anzi egli la verifica in sè in un modo più perfetto di quello che facciano gli altri esseri inferiori, per essere egli più perfetto di questi. Difatti l'uomo col mettere in giuoco le sue facoltà viene descrivendo un doppio circolo; l'uno imperfetto, l'altro perfetto; quello gli dà una perfezione soltanto relativa; questo gli conferisce una perfezione assoluta. Le sue facoltà conoscitive non possono entrare in esercizio, se non previa l'azione dell'oggetto; il quale sotto questo rispetto concorre come cagione all'esplicazione dell'atto nella correlativa potenza. Ma esplicata che siasi la potenza conoscitrice, ella, almeno nel primo suo esercizio, converge verso quell'obbietto da cui era primariamente partita l'azione; sic-

(¹) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. LXXXVI, a. 1 ad 2.

(²) Se non m'inganno, il primo motore immobile di Aristotile, intorno a cui s'aggirano continuamente gli esseri mondiali, è un'ipotesi nata dal bisogno di spiegare la perfezione finale delle cose per il loro ritorno al supremo principio. L'errore gravissimo del filosofo da Stagira fu di avere negato al suo Dio la coscienza di sè stesso e la provvidenza sul mondo; due veri necessari a spiegare scientificamente il movimento teleologico degli esseri mondiali. Intorno al Dio di Aristotile veggasi Giulio Simon, *Études sur la Théod. de Platon et d'Aristote*, p. 87, Paris 1840; e *De Deo Arist. diatribe philosophica*, Parisiis 1839.

chè secondo questo rispetto l'obbietto è ancora termine. È questo quel primo circolo che l'uomo descrive con le sue facoltà conoscitive. Ma un tal circolo è ancora imperfetto, e quindi è incapace di dargli la totale perfezione. Imperocchè sebbene nel fatto della conoscenza si avveri una compenetrazione ed un punto di contatto tra il subbietto e l'obbietto, pure questo contatto è solo ideale, non comunicandosi l'oggetto al soggetto secondo la sua fisica realtà. È per mezzo della volontà, e solo per la volontà, che l'uomo viene a descrivere quel *circolo* capace di realizzare il possesso del bene assoluto da cui dee ottenere la totale perfezione. Creato egli da Dio, ha ricevuto una col fine quel primo impulso alla sua destinazione finale, che è il primo principio di tutti gli altri principii secondarî di azione. Se egli, guidato dai dettami della retta ragione, obbedisce a quel primo impulso, e con la libera sua attività converge verso quel fine che gli è stato assegnato dal Creatore, e da cui è partito il primo principio di azione (¹), acquista quegli abiti virtuosi i quali nell'atto stesso che perfezionano quaggiù il suo essere, l'abilitano a possedere il bene sommo, termine della connaturale sua aspirazione.

28. Se poi pongasi mente che la stessa perfezione della intelligenza sarebbe sempre incompleta senza quella della volontà, qual nuova luce e forza non acquistano le precedenti dimostrazioni! Poichè l'io umano nella sua specifica condizione è intelligente e volente, il compimento della sua perfezione o deve albergare nell'intelligenza, o nella volontà, o nell'unione di entrambe. Non veggo che una quarta ipotesi possa aver luogo. Or non può albergare nella sola intelligenza, e ciò non solo per le ragioni innanzi addotte, ma anche perchè sebbene la volontà sia dipendente in origine dall'intelletto, pure ha in ogni azione molti momenti d'imperio, del quale ella può valersi a traviarlo. Quindi lasciata ella incompleta ed imperfetta, non può stare che la sua imperfezione non riverberi sull'intelletto, nell'atto che esercita su di esso il suo impero. « Ogni qualvolta, diceva un celebre sofista del secolo scorso, la ragione sarà contraria all'uomo, questi sarà contrario alla ragione (²) ». Ma quando è che la ragione sarà contraria all'uomo? Certo, quando questi con la sua libera attività avrà reso sè stesso contrario alla ragione; ciò che importa, che la ragione non potrà ottenere la sua perfezione, e, ottenutala, non potrà conservarla, se la volontà non sia in certo modo perfezionata.

(¹) « Obiectum voluntatis, est bonum, et finis; et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis; et similiter est terminus eorumdem; nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tamquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. I, a. 3.

(²) Hobbes ap. Rosmini, *Introd. allo studio della filosofia*, part. III, p. 155, Casale 1850.

Il che, oltre agli altri filosofi ([1]), ben videro quei due sommi ingegni della Magna Grecia, Platone ed Aristotile, i quali dietro l'insegnamento di Socrate ([2]), dimandarono innanzi alla ricerca della verità una propedeutica educativa, la quale l'animo dello speculatore svestisse da tutte le passioni, le quali indubitatamente ne impediscono il conseguimento ([3]).

29. Ma se la totale perfezione dell'uomo non può riporsi nella sola intelligenza, si potrà per lo meno collocare nell'intelligenza e nella volontà? Certo che sì; imperocchè la totale perfezione che un essere ottiene con l'esplicamento delle sue facoltà, deve abbracciar tutte quelle che a lui son proprie; e le specifiche facoltà dell'uomo sono l'intelligenza e la volontà. Ma notate che la perfezione della intelligenza è diversa da quella della volontà; la prima si attua nel conoscere, la seconda nel volere. Intanto uno è l'io intelligente e volente; e dove uno è l'essere, una deve essere ancora la connaturale sua perfezione. Adunque tra quelle due perfezioni vi deve essere tale relazione, che sia valevole di ridurle ad unità. Questa relazione, voi già lo sapete, sta nella legge di subordinazione, la quale il molteplice riduce ad unità, senza scapito della peculiare sua fisonomia. Ma in questa subordinazione quale dee considerarsi come mezzo e quale come fine? Dee dirsi che la perfezione dell'intelligenza sia mezzo a quella della volontà, o viceversa? Per rispondere alla inchiesta basta interrogare l'interna osservazione: essa evidentemente ci attesta che la ragione è data all'uomo come lume interiore che guidar dee la sua volontà nella scelta, manifestandole il bene da seguirsi ed il male da fuggirsi. Laonde non nella intelligenza, sibbene nella volontà sta propriamente il compimento dell'umano operare.

30. Or se nella volontà sta il principio della finale perfezione dell'uomo, qual vantaggio ed utilità non dovrà recare a lui quella scienza, la quale ha per suo scopo d'illuminare la volontà con le massime certe ed universali dell'onesto e del giusto? Se le scienze son fatte per la mia perfezione, e se il finimento di questa risiede nel retto operare della volontà, la Morale che me ne detta le norme, dee riuscirmi utilissima ([4]). Anzi essa avendo per oggetto il maggior bene

([1]) Intorno a ciò leggasi Francesco Buddeo, *Exercitatio historico-moralis De* ΑΣΚΗΣΕΙ *Philosophica*, int. *Analecta histor. philos.*, p. 411 e seg., ed. cit.

([2]) Sant'Agostino dice che il merito di Socrate sta nell'aver dato alla filosofia uno scopo pratico, indirizzandola ad emendare i costumi, perchè senza la purità dei costumi non si può giungere alla felicità, obbietto della filosofia. *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. IV.

([3]) Veggasi Mazzoni, *De comparatione Platonis et Aristotelis*, lib. XIV, sect. IV, c. II, p. 144 e seg., e lib. XV, sect. IV, c. III, p. 154 e seg., Venetiis 1597.

([4]) « ... aliae omnes scientiae ad quaedam perficiunt, cognoscendo tantum. Nulla autem secundum bonum et honestum perficit scientem secundum esse, ita scilicet quod ipse bonus et honestus sit. Hanc autem praerogativam sola habet

degli uomini, cioè la virtù, senza cui niun altro bene, non escluso quello dell'intelletto, sarebbe veramente degno dell'uomo, non solo è la più importante delle scienze umane, ma costituisce la somma della sapienza. Onde gli antichi riponevano in essa la sostanza della filosofia, e tenevano le altre facoltà per semplici accessorii e strumenti della dottrina governatrice delle umane azioni. Perciò la filosofia era da essi chiamata generalmente *esercizio*, *cultura*, *correzione*, *medicina*, *educazione dell'animo*, *arte e regola di vita*, *indagatrice delle virtù*, *sterminatrice dei vizi*, *madre di ogni vivere gentile ed umano*, *conforto e speranza dei morituri*, e via discorrendo; le quali lodi non quadrano alle scienze speculative, se non in quanto riguardano la pratica della virtù ([1]). E voi già sapete che Socrate per aver volto lo speculare a questo fine nobilissimo e sacrosanto, dando lo sfratto alle frivole ed oziose indagini dei precessori, fu levato a cielo e celebrato come padre della greca sapienza ([2]).

31. Senonchè l'uomo può considerarsi in due grandi stati; l'uno individuale, l'altro sociale; in quello egli si considera vivere quasi come isolato, non ad altra legge soggetto fuorchè alla legge morale; in questo si riguarda come entrato già in commercio coi suoi simili per cospirare con essi ad un identico scopo. Or la morale è la legge primitiva di ogni umano associamento; imperocchè se i bisogni ravvicinano gli uomini, gl'interessi li separano, se pur non li armano; onde una società fondata unicamente su quelli e su questi non che fiorire, non può neanche esistere o mantenersi in vita. Difatti il carattere di ogni *vincolo sociale* sta nella dignità della personalità umana, e può enunciarsi con quel noto principio: *Rispetta il fine della persona: non pigliarla siccome mezzo a te stesso.* Imperocchè se ogni società non è che l'unione di più persone fatta ad intendimento di procacciarsi un vantaggio comune, egli è chiaro che in questa riunione tutte le persone tengono la parte di fine, e a tutte ugualmente si riferisce il vantaggio che aspettasi dall'associazione. Laonde fu sublime detto quello di Platone, che senza giustizia non potrebbe sussistere neppure una società di ladroni, i quali si uniscono per ispogliare i viandanti. E veramente i ladroni sono ingiusti coi viandanti, ma non fra di loro; onde la loro ingiustizia riguarda solo quelli che sono estranei alla loro società, non già i propri soci. Il *vincolo sociale* adunque è tale, che là dove esso è, non v'ha ingiu-

moralis, quod sui possessione secundum esse perficit boni et honesti »; Alb. Magn., *In Ethic.*, lib. I, tract. I, c. I.

([1]) Cf. Cicerone, *De Orat.*, III, 37; *Qq. Tuscul.*, III, 3, V, 2, 3; *De Senect.*, 2; *De Fin.*, II, 5, III, 2; *De Leg.*, II, 14.

([2]) « Primus Socrates philosophiam devocavit e caelo et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus, rebusque bonis et malis quaerere »; Cic. *Qq. Tuscul.*, V, 4. Cf. s. Agost., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. IV.

stizia, e comincia l'ingiustizia , là dove esso non è. Ma si sa che l'ingiustizia è la violazione dell'ordine nelle coesistenti libertà ; la quale violazione è anche violazione dell' umana personalità, sendochè in ogni ingiustizia commessa contro l'umana persona si viene a riguardar questa come mezzo e non già come fine. Se dunque niuna società può stare senza un principio intrinseco di giustizia, e se la violazione di questa è anche violazione della dignità dell' umana persona, io posso inferire che il fatto dissolvente di ogni società è il degradamento dell' umana personalità. Ma chi non sa che il vizio degrada la persona, e che la virtù la nobilita ? Senza morale adunque non può esservi vincolo sociale; nello stesso modo che non può esservi società senza un principio intrinseco di giustizia.

32. Ma v'ha ancora di più. Gli uomini non si uniscono in società se non per procacciarsi un bene ; sicchè niuna società può avere altro che il bene per suo fine. Ma questo bene deve essere reale e non apparente, vero e non illusorio; imperocchè nello stesso modo, che se l'individuo s' inganna circa il bene di cui va in cerca, ed invece di abbracciare il bene reale segue il bene apparente, la sua azione è perduta per lui, non ha verun prezzo, ovvero ha un prezzo negativo, così anche una volontà sociale illusa non è propriamente volontà sociale; essa si rende inutile e dannosa agli associati ; tradisce il suo fine naturale e necessario ; non ha più alcun prezzo , o ne ha uno solamente negativo. Or quale è il vero bene di una società ? In ogni associazione deesi distinguere il bene ed il fine *prossimo* dal bene e dal fine *rimoto;* quello risiede nel bene e nel fine dell'*associazione*, questo nel vero bene umano, nell' appagamento, nella felicità che i soci come uomini intendono di conseguire colla loro *associazione*. Difatti gl' individui si associano per aiutarsi scambievolmente a conseguire il loro bene. Ora il fine degl' individui associati, in quanto sono individui umani, sta nel tendere per le vie dell'ordine al bene assoluto, dal cui solo possesso può nascere l' appagamento totale; in quanto sono sozî, sta in quel peculiare bene a cui ottenere è volta la particolare loro *associazione*. Il primo di questi fini è rimoto e comune ad ogni società; il secondo è prossimo ed è vario, secondo le concrete *associazioni*. Così raccogliendosi una società per un fine determinato, poniamo per una speculazione commerciale, egli è chiaro che il guadagno che s' intende fare dai sozî mediante la loro *associazione* è l'oggetto od il fine immediato di essa. In tale società il fine rimoto rimane al tutto fuori di essa ; è rimesso alla prudenza ed alla moralità dei singoli sozî, i quali sono solleciti del loro appagamento non come sozî, ma come uomini. Or fra questi due fini che si debbono distinguere in ogni società, quale dei due dee servire all' altro? Il fine rimoto servirà al prossimo , ovvero il prossimo servirà al rimoto ?

33. Il vero bene umano, il fine comune di qualsivoglia associazione, è l'appagamento dell'animo; dunque il fine prossimo della società, anzi la società stessa non è che un mezzo ad ottenere quel fine rimoto. Ma il mezzo deve essere subordinato al fine; dunque il fine prossimo di ogni società deve essere subordinato al rimoto; l'utile all'onesto. Se questo è vero, niun dubbio potrà più cadere, che la Morale debbe influire in ogni aggregazione sociale e nel retto giudizio del fine di essa. Imperocchè nella stessa guisa che dell'arte del muratore, la quale è tutta impiegata in pietre e cementi, mai non può pienamente formarsene retto il giudizio, se non si subordini all'arte dell'architetto che le prescrive il disegno, così non si potrà mai rettamente giudicare del carattere morale di una società, se il suo fine prossimo non si rimeni al fine rimoto, che è il fine dell'uomo in quanto è uomo. Intanto ogni riduzione presuppone un'esatta notizia di quel principio a cui il multiplo si riduce; quindi la Morale, in cui si determina il fine dell'uomo, dee prestar la sua base ad ogni dritto sociale. Sicchè come la moralità è il principio informatore di ogni vincolo sociale, così la scienza di quella riduce ad unità le diverse scienze sociali e ne costituisce il più solido piedistallo ([1]). Ogni scienza *pratica* parte dal fine, come ogni scienza *teoretica* dai primi principii. Or le differenti scienze sociali hanno per obbietto i fini delle concrete associazioni, i quali son poi altrettanti mezzi al conseguimento del fine dell'uomo, che è il vero e assoluto fine. Quindi esse tutte mettono capo nella filosofia morale, dove il fine dell'uomo è stabilito ([2]).

34. L'influenza che la moralità esercita sulle associazioni di qualunque sorta elle sieno, si fa più vivamente sentire nella società civile, dove gli urti sono più facili, le passioni più energiche, gl'in-

([1]) «... la scienza del *Diritto Publico* altro non è che la teoria di una grande arte, nella quale vien preso di mira un fine ultimo e generale stabilito dalla natura; ed a questo fine sono subordinati assai mezzi, che dal canto loro diventano altrettanti fini più prossimi, e così via via, fino a che per un concatenato progresso ed una diramazione di specificazioni si giunga alle azioni speciali e pratiche delle società civili»; Romagnosi, *Introd. allo studio del diritto pubblico universale*, Pref., t. I, p. 100, 5ª ed., Milano 1836.

([2]) «In speculativis scientiis non perficitur iudicium rationis, nisi quando resolvuntur rationes in prima principia; unde nec in operabilibus, nisi quando fit reductio ad ultimum finem»; san Tommaso, *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 4. «Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia; ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune»; 1ª 2ae, q. XC, a. 2 ad 3. — «Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus»; 1ª 2ae, q. XC, a. 2 ad 3. — E altrove: «In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum»; 1ª 2ae, q. XC, a. 1 c.

teressi più numerosi. Sì, l'individuo può essere immorale; ma la famiglia e la nazione non mai. Vedetelo nel popolo romano; quel gran colosso si sfascia, quando la setta di Epicuro introdottasi in esso, verso il fine della repubblica, corrompe lo spirito ed il cuore dei fieri romani ([1]). A che valsero più le leggi censorie e principalmente le suntuarie ([2]), se gli animi essendo corrotti non erano più in istato di accoglierle? « Quando quelle cose che erano vizî, son divenuti costumi, cessa ogni speranza ragionevole di salute ([3]) »; la voce della legge, divenuta timida e peritosa per il progresso del male, dopo qualche impotente grido, si tace, e quindi sanzionando il male che non valse ad impedire, viene vergognosamente rimorchiata dal vizio, se pur non si fa essa medesima ad aprirgli il varco ([4]). La storia è là per attestarvi coll'avvenimento dei fatti il riscontro di queste idee, di cui per altro la ragione può trovare sempre altri principii esplicativi. Difatti tutto l'ordine civile corre in mezzo a due poli, di cui l' uno « è raccomandato al trono della felicità, e l'altro al seno della natura ([5]) ». Il diritto e l'utile, la ragion giuridica e la politica, sono le due forze vitali di cui servir si dee ogni nazione civile. Ora un diritto privo di morale è senza sanzione, una politica che fa astrazione dalla morale, è dispotica e tirannica. Per fermo, il concetto di diritto ad una cosa, o sopra una cosa, non può nascere in noi se non a condizione che facciamo qualche stima di essa cosa; perocchè non avverrà mai che gli uomini si formino ragionevolmente dei diritti rispetto a quelle cose, le quali sono di nessun bene, e che nè per l'opinione nè per la realtà godono alcuna stima. Ora tutto il prezzo che gli uomini dànno alle cose, sia che loro il dieno per vero o per falso giudizio, non può venire altronde che dall' opinione, che quelle cose influiscono a renderli più o meno appagati e felici. Laonde, in ultima analisi, l'obbietto della Morale, cioè il dovere della felicità, partorisce il formale di ogni special diritto, cioè il diritto, che ogni uomo è conscio di avere al proprio appagamento ed alla propria felicità; diritto il quale è il più generale, che tutti gli altri in sè stesso virtualmente contiene ([6]).

([1]) *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani*, c. X

([2]) Queste leggi nel loro carattere rispondono alle leggi di polizia moderna.

([3]) « Desinet esse remedio locus, ubi quae fuerint vitia, mores sunt »; Seneca, *Epist.* XXXIX.

([4]) « La corruttela dei costumi, dice il Montesquieu, distrusse la censura, che era appunto stabilita per distruggere la corruttela dei costumi; ma quando questa corruttela divenne universale, non ebbe più vigore la censura »; *Spirito delle leggi*, lib. XXIII, c. XXV.

([5]) Romagnosi, *Pref. cit.*, p. 101.

([6]) Questo dritto è sotto diversi rispetti dritto e dovere; è diritto, perchè conferisce all'uomo la facoltà morale di eseguire tutti quegli atti che sono giudicati necessarii al conseguimento del fine; è dovere, perchè l'uomo ha l'obbligo di tendere al suo fine, a cui non può rinunziare.

Or gli uomini associandosi in reggimento civile non alienano nè possono alienar questo diritto; giacchè egli è moralmente e metafisicamente impossibile, che l'uomo rinunzii al suo appagamento finale, e cesserebbe ogni ragione di sottomettersi ad un governo, quando questo non adempisse la missione di difendere il diritto che ciascuno ha alla propria felicità, o non gliene agevolasse i mezzi. La miglior società sarà sempre quella che assicura più completamente il libero esercizio del diritto innato alla felicità, il quale è fonte di tutti gli altri diritti; il miglior governo sarà quello che meglio lo sviluppa e lo mantiene nei cittadini; la politica più abile sarà quella che meglio lo comprende e vi subordina le sue deduzioni. Questi precetti che il severo Platone non cessava di inculcare come il più solido fondamento di ogni società civile, sono stati troppo soventemente derisi e accusati di una chimerica misticità, dalla quale niuna profittevole applicazione può derivarne alla vita dello Stato. Ma per criticare il filosofo che il primo ha avuto la gloria di discoprirli e farne l'applicazione allo Stato, bisognerebbe innanzi tutto dichiarare che la giustizia e la virtù sono vani nomi per gli uomini; negar la natura umana, la storia e la civiltà, le quali per quanto possono ed anche senza coscienza, realizzano l'archetipo divino della moralità. Sì, niuna società civile sarà possibile senza morale; niun codice civile sarà degno di questo nome, se non sia informato da una vasta e comprensiva scienza morale ([1]). Laonde non può abbastanza ammirarsi la mente di M. Tullio, il quale sollevandosi a contemplare tutta la perfezione sociale giunse a concepire ed a descrivere una società universale comune agli Dei ed agli uomini ([2]); società che abbozzata nella società del genere umano è stata realizzata per mezzo del Cristianesimo.

35. Nè solo alla ragion giuridica, ma anche alla ragion politica è indispensabile la Morale, imperocchè ove quella si separi da questa, l'Economia politica usurperà i dritti della Morale ([3]), la legge tirannica del tornaconto costituirà la suprema ragione di Stato; questo diverrà un idolo, un Moloch divorantesi i suoi adoratori; la società sarà materializzata e ridotta ai soli traffici materiali; la Morale, il Diritto ed ogni altra cosa eterna perirà nell'opinione degli allucinati, e la politica priva della sua base diventerà un'arte alea-

([1]) Cf. Matter, *De l'influence des lois sur les mœurs et des mœurs sur les lois*, Paris 1848, 2ª ediz.

([2]) « Universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda est »; *De Leg.*, lib. II, c. II.

([3]) « L'Economia e come scienza e come arte è sottordinata all'Etica, ondechè riconosce da essa i suoi principii sommi; e qualunque cosa potesse procacciare, ricchezza in opposizione alla giustizia, perciò solo è anticipatamente vietata »; Minghetti, *Dell'Economia pubblica*, p. 98, Firenze 1858.

toria con cui gli uomini giocheranno sè stessi e le loro cose più sacre coi due dati dell'astuzia e della forza brutale. Il divorzio assoluto introdotto dai moderni fra la Morale e la politica, cioè fra la scienza dell'onesto e quella dell'utile pubblico, fu ignoto all'antichità sapiente, e cominciò presso di noi colla scuola di Macchiavelli, e fu pei governanti del secolo scorso fonte perenne di dispotismo, e pei governati di ribellione.

36. Io potrei allargarmi di vantaggio in queste considerazioni, e mostrare come la Morale esercita più o meno spiegatamente la sua azione su tutti i diversi stati dell'uomo, su tutte le arti o discipline, a qualunque ordine esse appartengono; ma, per non essere più lungo, chiuderò queste osservazioni con le belle e gravi parole di M. Tullio: *Nulla vitae pars, neque publicis, neque privatis, neque forensibus, neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest, in eoque colendo sita vitae est honestas omnis, et in negligendo turpitudo* (¹).

LEZIONE IV

Metodologia delle scienze morali

SOMMARIO

37. Necessità della trattazione e sua divisione — 38. Metodi estremi tra i quali ha ondeggiata la scienza — 39. Cartesio, padre del metodo geometrico; applicazione fatta dai suoi successori alle scienze morali — 40. Impossibilità metafisica di applicar questo metodo a tutte le scienze — 41. Sue pericolose conclusioni generali — 42. Pericoli speciali per le scienze morali — 43. Difficoltà speciali di applicarlo a queste scienze — 44. Sua infecondità; falsità ed insussistenza della ragione fondamentale allegata da' suoi sostenitori — 45 Reazione contro il metodo geometrico; costituzione del metodo empirico, e come questo sia nato dai pronunziati di Cartesio — 46. Influenza esercitata da Bacone e da Cartesio nell'origine di questo metodo — 47. Uso fattone nella Morale dalla scuola scozzese — 48. Sua insufficienza nelle ricerche morali — 49. Spoglia la legge morale del carattere ragionevole — 50. Priva la virtù del più saldo fondamento — 51. Non vale a sbarbicare la morale egoistica — 52. Reazione di Kant contro il metodo empirico — 53. Esposizione del suo metodo *critico* — 54. Meriti di Kant — 55. Contraddizioni della sua critica — 56. Incoerenza del suo metodo, che mentre è *a priori*, parte dalla legge morale come un fatto attestato dalla coscienza — 57. Vani timori di Kant, e come egli non rimanga coerente a sè stesso — 58. Il suo metodo è dommatico e scettico — 59. Conduce alla negazione del dovere e della legge morale — 60. Sanziona l'autolatria — 61. Nuovi sofismi dell'autore, e loro confutazione — 62. Riassunto dei difetti notati nei precedenti metodi — 63. Come essi si evitino col metodo analitico-sintetico — 64. Come la Morale debba servirsi della coscienza individuale e del senso comune — 65. Bisogno di servirsi anche della ragione — 66. Importanza dell'autorità e della Rivelazione nella scienza morale.

37. In tutte le ricerche scientifiche due cose si vogliono innanzi tutto determinare; lo scopo cioè e la via che vi conduce, o per dirlo

(¹) *De Offic.*, lib. I, c. II.

più chiaramente, l'oggetto ed il metodo. Fermate queste due cose, la mente dello speculatore può sicuramente procedere nelle sue investigazioni; perocchè già conosce il termine a cui deve arrivare ed il cammino che dee seguire. Quale sia lo scopo e l'obbietto della filosofia morale, voi già lo sapete; vi manca solo un'esatta conoscenza del metodo che dovete seguire in questa scienza, ed a soddisfare questo bisogno della scienza, e la spontanea inchiesta che ve ne sorge naturalmente nell'animo, è ordinata tutta questa ricerca.

Io penso che uno tra i molti fonti di errori onde le scienze morali sono state spesso macchiate, sia stato il cattivo metodo adoperato da' loro cultori; sia in buona fede, sia con malvagio intendimento, importa poco. Egli era naturale, che, smarrita la via secondo cui in questa branca nobilissima dell'umano sapere doveasi condurre la trattazione scientifica, non si fosse potuto più raggiungere la meta prefissa; sicchè molte fiate convenne andare a tentone, e spesso ancora la logica sospingendo i principii insino alle ultime loro deduzioni scientifiche, avvolse le menti negli errori più grossolani, e spense ne'cuori la grandezza e la nobiltà degli affetti. Questo regno d'arbitrio fu sempre più rafforzato dalla non curanza di quelli i quali aveano l'obbligo di combatterlo; perocchè i filosofi ordinariamente contenti d'aver fermato nella *Metafisica generale* il metodo universale delle scienze, non si diedero alcun pensiero di farne un'applicazione vasta e rigorosa, quando vennero a trattare delle scienze morali. Ma chi si sarà formato un più giusto e comprensivo concetto delle scienze morali, si sarà senza dubbio accorto che esse non sono così ignobili e poco importanti da non poter giustamente pretendere quella rigidezza metodica, la quale nelle altre scienze si usa; se pur non vogliamo dire, che questo bisogno sia maggiore nelle scienze morali, non solo per la loro eccellenza ed importanza, ma anche per la intrinseca loro difficoltà ed ingannevole facilità.

Profondamente convinti di questo vero, noi cercheremo di analizzare i principali metodi invalsi nelle scienze morali, specialmente da Cartesio in poi, sicuri di servire comechessia alla causa di queste scienze. Essi riduconsi a tre, e sono il metodo *geometrico*, il *critico* e l'*empirico*. Ma veduti i pericoli che incontra la scienza morale camminando con questi metodi, sarà d'uopo indicarle la vera via che dee tenere nella soluzione dei suoi problemi; onde la nostra analisi abbraccerà due parti, l'una critica, l'altra dommatica; nella prima esporremo i difetti di quei metodi che ci sembrano falsi, nella seconda mostreremo quale sia il vero metodo da doversi seguire nelle scienze morali.

38. La storia della filosofia antica e moderna ci mostra questa scienza lottare spesso tra due opposti ed esclusivi metodi, di cui l'uno sagrifica il senso e l'esperienza in grazia della ragione e del-

l' idee; l'altro la ragione e l'idee sagrifica in grazia dell' esperienza e del senso. Questi due sistemi, la cui origine è antichissima, e i quali conservano tuttora le loro secolari tradizioni, hanno un proprio nome, e sono detti l' uno *idealismo*, e l' altro *empirismo*. Dopo aver essi per qualche tempo vagato per il campo della Metafisica, vennero naturalmente a turbare il regno severo e pacifico della Morale, la quale dipendendo da quella scienza prima ne' suoi principii, deve dipenderne anche nel metodo. Sicchè come in Metafisica così anche in Morale l'*idealismo* e l'*empirismo* sono i due sistemi opposti, che vennero spesso adottati, e che noi dobbiamo rigettar come erronei ed insufficienti.

39. Senza rimontare agli antichi sistemi, Cartesio il quale fu il padre della filosofia moderna, fu anche il vero progenitore di quei due opposti sistemi; onde non dee recar meraviglia se i loro cultori non ostante la contrarietà de' loro metodi consentono tutti a dichiararsi interpreti e continuatori della filosofia cartesiana. Vediamolo innanzi tutto per il metodo geometrico.

Avendo Cartesio ristretta tutta la sua filosofia nella semplice analisi dell' umano pensiero, non ebbe potuto rinvenire altrove il supremo criterio della certezza, fuorchè nell' evidenza subbiettiva degli Stoici ([1]) e degli Occamisti ([2]), cioè nella chiara e distinta percezione ([3]). Or movendosi da questo criterio, la più superficiale analisi dovea bastare a convincere ognuno, che il metodo geometrico fosse il solo e universale metodo applicabile a tutte le scienze; avvegnachè l'evidenza cartesiana nelle sole scienze esatte si può sempre dimandare. Di qui in Cartesio ([4]) e ne' suoi seguaci l'ambizione di assimilare in tutto gli studii speculativi e morali alle scienze matematiche; di qui il pensiero onde Leibniz fu travagliato in tutta la sua vita d' inventare una lingua universale, che servisse nella religione e nella morale, come i segni algebrici valgono nelle matematiche, o piuttosto di estendere alla religione ed alla morale il linguaggio dell' aritmetica e della geometria ([5]); di qui l' *Etica* di Spinosa, la quale procede per definizioni, assiomi e dimostrazioni se-

([1]) Cons. Plutarco, o il Pseudo-Plutarco, *De placit. phil.*, lib. IV, c. XII; Laerzio, lib. VII, § 46-54; Sest. Empir. *Adv. log.*, lib. I, segm. 247, e lib. II, segm. 397-398; Cicerone, *Acad.*, lib. I, c. XII-XIV; lib. II, c. VI.

([2]) *Super libros Sententiarum subtilissimae quaestiones*, lib. I, q. 1, Prolog., Lugduni 1495. Cf. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, c. XXVIII, t. II, p. 424-425, Paris 1850.

([3]) *De methodo*. part. I, § 75, part. IV, § 3, Amstel. 1666; e *Oeuvr. phil.*, Introd., p. CXXI, ed. Ad. Garnier, Paris 1835.

([4]) *Regul. ad Dir. ingen.*, 1-4. *Opp.*, p. 11, Amsterdam 1692. Cf. Ritter, *Histoire de la phil. moderne*, trad. par Challemel-Lacour, lib. I, c. I, t. 1, p. 83 e seg., Paris 1861.

([5]) *Mathematico habitu vestire.*

guìte da corollari, lemmi, e scolii ([1]); e di qui ancora l'assurda applicazione del *Calcolo delle Probabilità* alle scienze morali; applicazione che cominciata co' due Bernoulli ([2]), e continuata da Condorcet ([3]), La Place ([4]) e Craig ([5]), minaccia tuttora di assorbire in sè la scienza politica, morale e religiosa, ad onta del buon senso che insorge contro una sì degradante usurpazione. Sicchè Cartesio in Francia, Spinosa ([6]) in Olanda, Leibnizio ([7]) ed i Wolfiani ([8]) in Germania, ed i sostenitori del *Calcolo delle Probabilità* furono i più rigidi partigiani del metodo geometrico nella Morale. Onde Condillac d'accordo con tutti i filosofi del secolo XVIII scrisse: « Noi abbiamo quattro metafisici celebri, cioè Cartesio, Malebranche, Leibniz e Locke; ma l'ultimo è il solo che non sia stato geometra ([9]) ».

40. Intanto Aristotile ([10]) sin dal suo tempo, e il sommo filosofo

([1]) Bouillier, *Histoire de la phil. cartésienne*, c. XVI, t. I, p. 323 e seg., Paris et Lyon 1854.

([2]) Il dottissimo Giacomo Bernoulli nel principio della quarta parte della sua opera, *Ars coniectandi*, Basileae 1713, propose il primo tra tutti « usum et applicationem praecedentis doctrinae in civilibus et moralibus et oeconomicis ». Nicola Bernoulli, che pubblicò l' opera di suo zio, otto anni dopo la morte di lui, in una tesi latina, *Specimina artis coniectandi ad quaestiones iuris applicatae*, Basileae 1709, applicò lo stesso calcolo delle probabilità all' ordine morale e giudiziario.

([3]) Nelle *Mémoires de l' Academie des sciences*, ann. 1783.

([4]) *Théorie analytique des probabilités*, Paris 1812; ed *Essai philos. sur les probabilités*, Paris 1816, 3ª ediz.

([5]) *Theologiae christianae principia mathematica*, Londini 1699.

([6]) È noto che Spinosa nella prima sua carriera filosofica prese ad esporre e difendere la filosofia di Cartesio pubblicando un' opera con questo titolo: *Renati Descartes principiorum phil. pars I, et II, more geometrico demonstratae*, Amstel. 1663. Essa trovasi nelle *Opere* dell'ateo olandese pubblicate dal Paulus, vol. I, p. 1-86, Janae 1802. La convenienza di Spinosa con Cartesio, la quale fu già avvertita da Leibniz, *Lettre à M. l'ab. Nicaise*, *Opp.*, p. 139, ed. Erdmann; e *Réponse aux réflexions* etc., *ibid.*, p. 144, è consentita e dimostrata da tutti gli storici. Cf. Tennemann, *Storia della filosofia*, in ted., vol. X, p. 381-421, Lipsia 1817; Degerando, *Hist. de la phil. modern.*, c. XV, t. II, p. 398 e seg., Paris 1858; Sigwart, *Della convenienza dello Spinozismo con la filosofia cartesiana*, in ted., Tubinga 1816; e Ritter, *Dell' azione che Cartesio esercitò sullo sviluppo dello Spinozismo*, in ted., Lipsia 1816.

([7]) Leibniz, *Epist. ad I Thomas*, p. 48, ed. Erdmann, negò di essere cartesiano; ma Fr. Bouillier, *Op. cit.*, c. XVII, t. II, p. 406 e seg., ed. cit., ha dimostrato quanto Leibniz deve a Cartesio, ed il Ritter, *Hist. de la phil. mod.*, lib. III, c. II, t. II, p. 256, ed. cit., ha riferito i testi principali ne' quali Leibniz considera il metodo geometrico come applicabile a tutte le scienze.

([8]) Cf. Bartholmess, *Op. cit.*, lib. II, c. I, t. I, p. 120-121.

([9]) *Essai sur l'orig. des connaissances humaines*, II, sect. II, § 52.

([10]) *Morale a Nic.*, lib. I, c. II. § 7-8, t. I, p. 11-12, *ibid.*, lib. I, c, V, § 2-3, p. 32-33. Quivi e altrove Aristotile impugna la dottrina di Pitagora, il quale, come egli stesso dice, *Le Grande Morale*, trad. Saint-Hil, lib I, c. I, § 6, t. III.

italiano ([1]) aveano già condannata la estensione universale del metodo geometrico, dimostrando anche questo incompetente nella trattazione delle scienze morali. Notate infatti che le scienze in forza della particolare loro fisonomia debbono partire da diversi principii, proporzionevoli sempre alla diversità della materia intorno a cui esse versano. Or poichè diversi sono i principii delle scienze, diverso dovrà esserne anche il metodo; giacchè siccome ne' viaggi materiali il diverso *punto di movenza* determina la qualità del processo e degli strumenti, così anche nelle scienze la diversità del principio determina la qualità del processo metodico. Però giustamente Cicerone dopo di Aristotile sentenziava, che « ogni cosa vuol essere trattata secondo il proprio metodo e la propria avvertenza ([2]) ». Così, per recarne un esempio, il metodo delle scienze naturali non può confondersi col metodo delle scienze geometriche; imperocchè nelle scienze naturali dovendosi andare da' fenomeni alle leggi, e da queste alle cause, per indi discendere dalla cognizione delle cagioni ad una più esatta e distinta cognizione delle leggi e de' fenomeni, il metodo deve essere indubitatamente analitico-sintetico. Per contrario, le scienze matematiche versando nell' ordine astratto, possono adoperare il metodo sintetico, partendo da alcuni semplicissimi principii, e traendo da essi per deduzione geometrica le proprie conclusioni. Egli è vero, che anche queste scienze nelle peculiari loro dimostrazioni possono preferire l' analisi alla sintesi; ma avendosi riguardo al principio onde incomincia e va progredendo la serie delle loro dimostrazioni, esse procedono sempre con metodo sintetico. Per tal maniera si concilia il metodo sintetico che Euclide e gli antichi adoperarono nelle scienze geometriche col metodo analitico che i moderni sogliono in esse usare.

41. Ma concedasi pure che il solo metodo geometrico debba essere applicato a tutte le scienze; chi non vede che in tale ipotesi l'idealismo e lo scetticismo sarebbero inevitabili? Tutto il valore delle scienze dipende dalla condizione e dal valore de' principii; imperocchè ogni scienza essendo una serie ed una catena di verità dimostrate come dipendenti dallo stesso principio, la forza delle sue conclusioni non può vincere quella de' principii, del pari che in un ragionamento la conclusione non può mai sopravvanzare il principio. Ora i principii da' quali partir dee il metodo geometrico, debbono essere per loro condizione astratti e subbiettivi; tali essendo appunto i

p. 3, ed. cit., « fu il primo a trattare della virtù, ma non vi riuscì, perchè volle ridurre le virtù a' numeri ». È chiaro che fatta questa riduzione, Pitagora dovette applicare anche alla Morale il metodo geometrico; cosa per altro conforme alla sua filosofia. Cf. Janet, *Op. cit.*, lib. I, c. I, t. I, p. 3.

([1]) San Tomm., *In lib. I Ethic.*, lect. III; 1ª 2ae, q. XCVI, a. 1 ad 3.

([2]) *Qq. Tuscul.*, lib. V, c. VII, ed. Ernesti.

principii della geometria. Quindi il metodo geometrico adoperato come istrumento generale di tutte le scienze trasformerà queste in altrettante scienze astratte e subbiettive, e così gl'idealisti e gli scettici avrebbero pienamente ragione (1). Nel che la deduzione scientifica è d'accordo con la storia; imperocchè questa ci mostra che la geometria, la diottrica e la meccanica vennero maravigliosamente arricchite da' lavori di Cartesio, i quali prepararono le grandi scoperte di Newton, di Leibniz e di altri Naturalisti (2). « Dovunque Cartesio potè calcolare e misurare, scoprì realmente grandi e nuove verità; ma fu poco utile alla cosmofisica ed all' astronomia, perchè gli assiomi da cui egli partì in questi due rami dell' umano sapere, ed a' quali egli applicò il suo metodo geometrico, non erano della natura di quelli su cui poggiano le matematiche (3) ». Laonde egli fu poco men che scettico in metafisica (4); inventore di ridicole ipotesi nella fisica (5), e fu cagione che alcuno de' suoi discepoli, tra gli altri il Rohaut, applicando il metodo geometrico alla fisica, si facesse a costruire una *cosmologia a priori* (6). Nè da questi difetti è del tutto esente la scuola di Leibniz; perocchè la storia ce la mostra andarsi sempre più intricando in quella rete d'idealismo in cui il suo fondatore l'aveva avvolta, e da cui egli spesso non avea saputo uscire altrimenti, che troncando a mezza via il corso inesorabile della logica, ed introducendo nel suo sistema gli elementi più eterogenei (7).

42. Cotesti difetti del metodo geometrico, i quali si erano fatti sentire nella metafisica e nelle scienze naturali, doveansi più chiaramente mostrare nelle scienze morali, sia per la particolare fisonomia di queste scienze, sia anche per la condizione di quel metodo. La difficoltà di penetrare ne' più reconditi penetrali del cuore umano, la vastità delle circostanze che rendono flessibile l'applicazione delle massime morali, le passioni infine le quali possono tanto pesare sul giudizio morale, e cento altre cause dimostrano insino all'evidenza, che le deduzioni della scienza morale non possono otte-

(1) Cf. Bartholmess, *Op. cit.*, lib. VIII, t. II, p. 36-37, ed. cit.

(2) Questo punto è stato ben fermato da Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme*, Part. III, *Concl*, t. II, p. 358-359 e seg., Paris 1843.

(3) Buhle, *Storia della filosofia moderna*, trad. Lancetti, sez. III, c. I, t. VI, p. 367, Milano 1822.

(4) Patru, *De la méthode de Descartes*, c. II, p. 88-89, Grenoble 1851.

(5) Flourens, *Fontanelle, ou la Phil. modern. relativ. aux sciences physiques*, c. I, § 3-4, p. 6-18, Paris 1847.

(6) Martin, *Phil. spir. de la nat*, part. I, c. IX, t. I, p. 121-122, Paris 1549.

(7) Gli storici della filosofia osservano, che Leibniz manca di unità nel metodo e nel sistema. Cf. Cousin, *Lezioni sulla filosofia di Kant*, trad. Trinchera, lez. I, p. 25, Paris 1842; Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. III, *Concl.*, p. 483, Paris 1851.

nersi con quello stesso metodo con cui si ottiene una serie di algebriche equazioni. Oltre a ciò la medesima condizione del metodo geometrico vieta la sua applicazione alla scienza morale; imperocchè quel metodo partendo dall'uno e deducendo fatalmente le sue conclusioni, non può essere applicato alla Morale, se non a patto che si muova dall'unità di un principio, e si considerino le azioni umane come necessarie emanazioni di quell'unico principio; con che già si distrugge il libero arbitrio dell'uomo, e quindi si riesce alla negazione della Morale. Sicchè il metodo geometrico applicato alle scienze morali dovea produrre una di queste conseguenze; o il disprezzo di queste scienze e la conferma dello scetticismo, o la loro negazione. E infatti la storia ci testimonia, che l'una e l'altra conclusione vennero dedotte; imperocchè Cartesio [1] impose al filosofo l'irragionevole riserva di non occuparsi delle scienze morali, e Leibniz non accettando questa irragionevole riserva del suo precessore, e partendo da un metodo rigorosamente geometrico, considerò la serie delle modificazioni dell'anima come una catena di anelli metallici, e così diede origine al fatalismo [2], egualmente che prima di lui Spinosa, movendo dallo stesso metodo, avea imposto « ai cervelli deboli una Metafisica dimostrata che porta all'Ateismo [3] ».

43. Già queste conclusioni alle quali il metodo geometrico condusse, qualora si volle applicare alla Metafisica ed alla Morale, basterebbero a formare una ragionevole prevenzione contraria. Ma io voglio mostrare direttamente la impossibilità di applicar questo metodo alle scienze morali, e la sua infecondità in questa branca nobilissima dell'umano sapere.

44. Il metodo geometrico è necessariamente *a priori*; esso parte da alcuni principii astratti ed universali, e dimostra ciò che è possibile, ed è necessario che sia, senza punto curarsi della realtà obbiettiva della materia, in cui possono verificarsi i suoi principii. Così il geometra il quale vi descrive le proprietà essenziali del triangolo, non s'interessa della realtà di quella figura; e' ne prescinde, e

[1] In una lettera a Chanut, *Correspondance*, *Opp.*, ed. Cousin, t. X, p. 65, Paris 1826, Cartesio dice, che egli non si occupava di ricerche morali: 1° per non essere calunniato; 2° perchè questo còmpito apparteneva a' sovrani, o a quelli che da essi erano autorizzati. Ma il vero si è, che questa riserva gli veniva dall'indole stessa del suo metodo; onde saviamente il Vico disse: « I filosofi hanno intorpidito gl' ingegni col metodo di Cartesio, per lo qual solo paghi della lor chiara e distinta percezione, in quella essi senza spesa e fatica ritrovano pronte ed aperte tutte le librerie. Onde le Fisiche non più si pongono al cimento, per vedere se reggono sotto l'esperienze: le *Morali* non più si coltivano, sulla massima che la sola comandataci dal Vangelo sia necessaria »; *Risposta al p. Ed. da Vitry*, *Scritti scientifici*, Part. I, *Opp.*, t. VI, p. 8, Mediolani 1852, 2ª ed.

[2] Demoulin, *Op. cit.*, c. XVIII, t. II, p. 437-438.

[3] Vico, *Risposta a Mons. Muzio Gaeta*, vol. cit., p. 99.

vi dice in sostanza, che qualora esista un triangolo, esso dee, a mo' d' esempio, avere *la somma degli angoli uguali a due retti*. Sicchè i principii da' quali parte il metodo geometrico, sono assoluti e necessarii in sè, ma ipotetici quanto alla loro realtà obbiettiva ([1]). Per contrario i principii da' quali dee partire la scienza morale, non possono essere della stessa condizione; anzi essi non sono neanco possibili, qualora non si presupponga la realtà de' termini di cui essi esprimono le relazioni necessarie. Difatti non si può parlare di scienza morale se non si presupponga la realtà di un soggetto obbligato e di un soggetto obbligante; l'uomo da una parte, come soggetto obbligato, e la legge morale come oggetto obbligante, sono i due termini che bisogna presupporre come reali in ogni deduzione di morali relazioni. Prescindete dalla realtà di questi due termini, e voi vi troverete nell'assurdo di presupporre una legge morale, senza che siavi chi comandi e chi obbedisca; cioè una legge non solo chimerica ed arbitraria, ma sinanco assurda nel suo concetto. Or se diversa è la condizione de'principii matematici e morali, diverso deve essere anche il metodo delle rispettive scienze, e volersi ostinare di applicare alle scienze morali lo stesso metodo delle scienze geometriche, varrebbe lo stesso che cambiare una scienza eminentemente concreta in una scienza puramente astratta, facendo vivere il moralista filosofo, il quale non insegna per insegnare, ma perchè si operi, in quelle stesse regioni astratte, in cui s'aggira la solitaria speculazione di un matematico. Nè questo è tutto. La filosofia morale non è una semplice scienza speculativa la quale restringer si debba alla nuda contemplazione della virtù, ma è una scienza pratica ordinata a far che l'agente morale operi secondo i principii dell'onesto e del virtuoso, e porti giudizio della bontà o malizia di un'azione secondo gli ultimi principii della virtù ([2]). Or poichè due sono i supremi principii onde risulta la moralità dell' atto umano, cioè la legge morale ed il libero concorso della volontà, così è che il moralista filosofo deve ne'suoi calcoli combinare la legge morale, la quale è sempre necessaria ed inflessibile, con l'elemento mutabile del libero arbitrio, onde investigare sino a qual punto l' agente morale sia concorso con la sua libera volontà ad infrangere ovvero ad osservare la legge morale. Ma quale è quella ragione individuale, la quale possa con esatto calcolo geometrico misurare tutt'i gradi d'attività, secondo cui il libero arbitrio concorre all'effettuazione del bene o del male? Chi può misurare esattamente tutt'i momenti d' impero, che la volontà ha esercitati sulle sue libe-

([1]) Ciò è confessato dallo stesso Leibniz, *Adnotationes* in Marii Nizolii *De veris princip.* etc., *Opp.*, ed. Dutens, t. IV, p. 65. Cf. san Tommaso, *In lib. I Periher.*, lect. V.

([2]) Vedi pag. 12-13.

re determinazioni? Nell'atto che il delinquente rendesi colpevole del male morale, essendo inclinato a'sensi, dedito a'piaceri e trascinato ad idoleggiare l'oggetto della sua morale malizia, non è per niente atto a rientrare in sè stesso ed avvertire il grado d'attività secondo cui egli concorre a dare esistenza al male morale. La ragione è, che come un mobile non può simultaneamente pigliare due opposte direzioni, così l'intelligenza non può nel tempo stesso convergere al *di dentro* ed al *di fuori*, attendere a'beni del senso ed a quello della ragione. Il simile dicasi dell'agente, in quanto opera il bene; imperocchè anche egli occupato incessantemente dall'idea del suo morale dovere, non può esercitare sopra sè stesso quella continua riflessione, la quale si richiede ad avvertirlo di tutt'i gradi d'attività secondo cui concorre all'effettuazione del bene. Eppure questa riflessione e concentramento dell'anima sopra sè stessa è indispensabile a misurare esattamente i gradi d'attività, secondo cui il libero arbitrio concorre al bene od al male morale, perocchè l'attività con la quale l'arbitrio opera, essendo un fatto interno, dalla sola riflessione può essere accertata. E'parrebbe che questa difficoltà dovesse cessare, allorchè essendosi operato, l'agente morale ritorna in sè stesso per valutare i gradi di attività secondo cui egli ha operato. Ma neanche ciò è possibile, perocchè dovendo egli ritessere tutta la serie delle considerazioni che naturalmente dovettero precedere la esistenza degli atti suoi, trovasi nella stessa difficoltà di valutarli esattamente, in cui egli era nell'atto che li compiva. Or se egli è vero che niuno può valutare con esatto calcolo geometrico la moralità di quelle azioni di cui egli è cagione, quanto non dovrà crescere questa difficoltà, allorchè trattasi di estimare il valore morale delle altrui azioni, di cui noi siamo semplici spettattori e giudici, ma non attori?

Leibniz vide un gran vero, ma fuori del suo sistema, allorchè recisamente negò la esistenza del libero arbitrio, come potenza di *equilibrio*. Una volontà umana priva di naturali inclinazioni e non modificata da estranei elementi, non è la volontà *storica* dell'uomo ma è la fiera ed impassibile volontà degli Stoici, al cui concetto solo per opera di astrazione si può arrivare. La volontà umana come è nel fatto, esiste con tutti gli acciacchi dell'umana natura e modificata incessantemente da tutte le tendenze dell'umano composto. Ora atteso le concause dell'umano operare, è impossibile sceverare esattamente ciò che è posto dalla natura da quello che viene dal libero arbitrio; giacchè le lezioni di quella si mescolano continuamente con l'attività di questo. Per il che è necessario inferire, che atteso l'elemento contingente che entra nella moralità degli atti umani [1],

[1] Cf. Alb. Magno, *In Ethic.*, lib. I, tract. IV, c. I.

non si può procedere nel loro calcolo morale colla inflessibilità del rigoroso metodo geometrico.

Senzachè, il metodo geometrico oltre all'essere impraticabile nelle scienze morali, è anche sterile ed infecondo. Difatti questo metodo essendo *a priori* dee servirsi della sola ragione; quindi esso partendo d'alcuni semplicissimi e generali principii, viene per la sola deduzione logica traendone fuori le loro conclusioni. Or la ragione senza i fatti, nell'ordine morale come nell'ordine della scienza in generale, resta sempre un istrumento sterile ed inutile, per la mancanza di una materia alla quale ella possa applicarsi. Il moralista filosofo servendosi unicamente di essa, non potrebbe dedurne altre leggi, fuorchè queste formole vaghe: *bisogna obbedire alla ragione; bisogna far ciò che è bene; bisogna adempire al proprio dovere.* Ma quanto a definire ciò che comanda la ragione, ciò che è bene, ciò che è l'attuale dovere, la ragione nol può se non in quanto giudica de' fatti presentati dall'osservazione, e combinando con essi la legge, ne fa sorgere il dovere attuale. Dal che è manifesto che il metodo geometrico applicato alle scienze morali è di sua natura sterile ed infecondo ([1]).

Le quali tutte considerazioni ottengono la finale loro conferma, ove per poco si metta a disamina la ragione fondamentale, onde i sostenitori del metodo geometrico vennero condotti a patrocinare la loro opinione. Si credette da essi che tutte le scienze dovendo partire da principii evidenti, dovessero anche essere accompagnate da quella certezza la quale è propria delle scienze geometriche; dal che si dedusse essere il metodo geometrico applicabile a tutte le scienze. Ma già noi dimostrammo innanzi l'insussistenza di questa ragione ([2]).

45. La pretensione di applicare il metodo geometrico a tutte le scienze, non escluse le morali, e la vanità delle astratte dottrine giuridiche che ne seguirono, cominciarono mano mano a farsi sentire da' filosofi e lentamente operarono al nascimento di un nuovo metodo filosofico. Ma per quella legge dello spirito umano la quale spesso non lo lascia posare nel giusto mezzo, fintantochè stancato non siasi negli estremi contrari, la ruina del metodo geometrico fu seguita dallo intronizzamento del metodo empirico in tutte le scienze. Anche questo metodo era contenuto ne' placiti filosofici di Cartesio; tanto che fu solo mestieri di svolgerli ed organizzarli. Sicchè il Cartesianismo può riguardarsi come un ramo a due tronchi; da una parte esso partorisce il metodo empirico ed il sensismo, dall'altra il metodo geometrico e l'idealismo. Difatti se Cartesio col

([1]) Cf. Vacherot, *Introduzione al Corso di storia della filosofia morale del secolo XVIII di V. Cousin*, trad. Trinchera, p. VII-VIII, Capolago 1842.

([2]) Ved. p. 8-9.

criterio della sua evidenza subbiettiva avea posto il principio del metodo geometrico ed *a priori*, proclamando poi l'osservazione interna come unica guida sicura del filosofico metodo, avea stabilito il principio del contrario metodo, cioè di un metodo meramente empirico. Nè questo è tutto. Si sa che Cartesio avea assegnato come oggetto unico della filosofia il pensiero umano, e che con questo nome avea abbracciato sì gli atti della intelligenza, sì quelli del senso ([1]). Posto questo principio, la naturale tendenza di ridurre il molteplice ad unità e la comunanza di un medesimo nome applicato a significare le operazioni di due potenze diverse fu causa che alcuni riducessero la sensazione ad un'idea, ed altri le idee alle sensazioni. I primi *intellettualizzarono* le sensazioni, i secondi *sensualizzarono* i concetti; onde quelli furono detti *idealisti* e questi *sensisti* ([2]). Or fatta questa metamorfosi del pensiero cartesiano, si capisce bene che il metodo delle due scuole dovea essere opposto; perocchè gl'idealisti considerando la sensazione come un semplice pensiero, doveano partire dall'analisi del pensiero, e quindi dimostrare *a priori* e geometricamente come esso arrivi a rappresentarsi il sensato; mentre i sensisti, avendo ridotto l'intelletto ad una modificazione del senso, doveano con metodo empirico travagliarsi a giustificare il loro asserto. La storia è là per attestarvi che queste due vie opposte vennero realmente battute, e che Locke, da cui comincia la storia dell'odierno empirismo, per la lettura di Cartesio fu stornato dalla filosofia scolastica ([3]), e fu quanto al metodo più discepolo di Cartesio che di Bacone ([4]).

46. Ma si sa che la riflessione lockiana non era feconda di nuovi trovati; essa in vece era una semplice impassibile osservazione dei fatti interni. Egli è anche noto che la dottrina di Bacone circa il metodo induttivo come applicabile a tutte le scienze ([5]) trovò poca accoglienza nella scuola lockiana ([6]), sicchè quel metodo essendo

([1]) « Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est »; *Les principes de phil.*, part. I, § 9, *Oeuv.*, t. I, p. 231, ed. Garnier.

([2]) Cf. Patru, *Op. cit.*, c. I, p. 80-81; Cousin, *Du vrai, du beau et du bien, Discours d'ouv.*, p. 7, Paris 1854, 2ª ed.

([3]) Cf. Tennemann, *Manuale della storia della filosofia*, trad. Longbena, part. III, period. III, § 342, t. II, p. 118, Milano 1855, 2ª ed.; Ritter, *Op. cit.*, lib. II, c. II, t. II, p. 24, ed. cit.

([4]) Degerando, *Op. cit.*, c. XVI, t. III, p 2-3; Cousin, *Op. cit.*, *Disc. d'ouvert.*, p. 7, ed. cit.

([5]) Remusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa phil.*, etc., lib. III, c. IV, p. 352 e seg., Paris 1858, 2ª ed.; *Essai phil.*, Ess. XI, t. II, p. 353, Paris 1852; non che De Maistre, *Examen de la phil. de Bacon*, c. I, p. 26-27, Bruxelles 1838.

([6]) Cf. Ritter, *Op. cit.*, lib. II, c. II, t. II, pag. 31, ed. cit. L'inglese Tagart pretende che Hobbes e Locke abbiano ricavata la loro morale da una delle opere

stato ristretto alle sole scienze naturali, non fu da principio applicato alle scienze razionali e morali ([1]). Solo più tardi, e propriamente quando Condillac riducendo la riflessione lockiana al senso ebbe proclamata la metafisica del senso e la morale del piacere, e Berckeley ebbe professato l'idealismo, come Hume lo scetticismo, la meditazione de' filosofi si scosse e pensò a reagire contro l'enormezza delle conclusioni. È questo l'aringo in cui entra quella scuola la quale ci è conta sotto il titolo di *filosofia e morale scozzese.*

47. Ma questa scuola intende a combattere Locke e Condillac con le medesime loro armi; tanto che ritenendo il medesimo loro metodo, studia solo di aggrandirlo, fecondando l'osservazione de' fatti intellettuali e morali col metodo induttivo proclamato da Bacone ([2]). Per tal modo Cartesio è riconciliato con Bacone ([3]); il metodo della psicologia e della morale con quello delle scienze naturali; e la scuola scozzese si rannoda a Cartesio ed a Bacone, togliendo dal primo l'istrumento dell' osservazione interna, e dal secondo l' induzione ([4]). Dal che è chiaro che il metodo empirico è stato in due differenti modi applicato alle scienze morali; nella scuola di Locke esso procede

meno conosciute di Bacone, il *Valerius Terminus*, dove si legge il principio stesso della morale di Hobbes ed una critica che il nobile lord Cancelliere fa dell' abuso delle voci; critica in tutto simile a quella fatta da Locke sul medesimo oggetto. Ma quanto ad Hobbes, il Remusat, *Op. cit.*, lib. IV, c. II, p 406 e seg., ha ben dimostrata l'insussistenza e la falsità della riferita opinione; e quanto a Locke noi diremo esser possibile che questi abbia letta in Bacone la critica che egli fa dell'abuso delle voci, ma la storia non cel dice, e la semplice uniformità sopra un soggetto sì ovvio non è una buona e fondata ragione per ammettere la sentenza dello scrittore inglese. Al che si aggiunga ancora il completo silenzio di Locke intorno a Bacone, e la poca influenza che questi esercitò sulla filosofia di quello. Cf. Remusat, *Op. cit.*, lib. IV, c. III, p. 422-423, ed. cit.

([1]) È da notare che nel secolo stesso di Bacone l' inglese Barclay nel suo *Icon animorum*, Lond. 1614, avea cercato di applicare alla psicologia ed alla morale il metodo baconiano. Ma questa fu una semplice eccezione. Cf. Degerando, *Op. cit.*, c. X, t. II, p. 88-89, ed. cit. Anche Bacone, *Nov. Org.*, lib. II, 127, t. II, p. 78, ed. Bouillet, Paris 1834, avea spesso ripetuto che il suo metodo era rigorosamente applicabile anche alle scienze morali, ed avea proclamato il bisogno di ricostituire con la guida del metodo induttivo una scienza la quale contenesse l'*esemplarismo dei doveri*. Cf. *De augumen.*, lib. VIII, c. I. Ma egli preoccupato dalle scienze naturali non attese mai di proposito alle ricerche morali. Cf. Degerando, *Op. cit.*, c. X, t. II, p. 53.

([2]) Cons. Reid, *Recherches* etc., c. I, sez. III, *Opp.*, t. I, p. 21 e seg.; *Facultés intellectuell.*, Ess. I, c. V, *Oeuvr.*, t. III, p. 68 e seg., Paris 1856; Dugald Stewart, *Esquisses de Morale*, *Introd.*, § II, p. 128, Bruxelles 1839; Jouffroy, *Oeuvr. de Reid*, ed. cit., Préf., t. I, p. V; *Introd. aux Fragm. de Royer-Collard*, ad calc. *Opp.*, Reid., t. III, p. 301 e seg., ed. cit.

([3]) Veggasi Jouffroy, *Préf. aux Esquisses de phil. moral. de Dugald-Stewart*, pass.

([4]) Cf. Remusat, *Op. cit.*, lib. IV, c. II, p. 416, ed. cit.

con la sola osservazione interna, mentre nella scuola scozzese usa la osservazione aiutata e fecondata dall' induzione.

48. Ma egli non sarà d' uopo un lungo e faticoso ragionamento per iscoprire i difetti del metodo empirico, sia che usi la sola osservazione, sia che vi aggiunga anche l'induzione. Difatti, poichè la scienza morale si propone in ultima analisi il problema della destinazione finale dell' uomo e de' mezzi per ottenerla, essa non potrà mai adoperare un metodo impotente alla soluzione di quel grande problema, pena di abdicare sè stessa. Or si sa che la cognizione del fine di un essere presuppone la cognizione della natura dell' essere stesso, di cui il fine è compimento e perfezione. Onde due sono gli immediati fattori da cui risulta la soluzione del problema morale; la cognizione della natura dell' uomo e quella del natural suo fine. Intanto l' osservazione, sola o associata all' induzione, non può fornire quel doppio genere di cognizione; perocchè la osservazione si restringe all' augusto giro de' fatti, e la induzione se è valevole ad universaleggiare i fatti ed a ritrovarne le leggi, non è poi atta a scoprire nè la natura nè il fine de' fatti osservati. La scuola scozzese non tardò ad avvedersi di queste conclusioni le quali nascono dall' adottato metodo, ma a fronte di esse, in vece di rinunziare al suo metodo, mantiene questo ed accetta quelle, scorgendovi la salvaguardia di una psicologia e di una morale non astratta ed immaginaria, ma fondata su' fatti, ed unicamente su' fatti. Ma una morale in cui si dichiara impossibile la cognizione della natura umana e della sua destinazione finale, è troppo chiaramente assurda, perchè possa difendere la sua scientifica condizione. Però questa scuola nella morale si rifuggì in seno al sentimento proclamato per la prima volta dal conte di Shaftesbury [1], come nella metafisica erasi ridotta all' istinto. Morale incompleta e troppo impotente a sbarbicare il sensualismo [2], perocchè il sentimento, come l' istinto, è cieco, ed in vece di costituire una norma obbligatoria, ha bisogno esso stesso di una norma che l' avvalori e legittimi [3].

Ma questo non è tutto. Il problema fondamentale della morale abbraccia in una sintetica unità il fine dell' uomo ed i mezzi necessarii per ottenerlo; i quali mezzi non sono che le naturali sue inclinazioni, facoltà o tendenze naturali coadiuvate dall' ordine soprannaturale della grazia. Intanto è un fatto che queste facoltà sono molteplici, e che ognuna ha un proprio bene e fine proporzionevole alla ragione dell' essere suo. Così il suo bene trova l'immaginazione in

[1] Cf. Buhle, *Op. cit.*, c. XIII, t. XI, p. 123, ed. cit.

[2] Cf. Poiret, *Préface à l'histoire de la philosophie morale* de Mackintosch, Paris 1834.

[3] Mackintosch, *Op. cit.*, sect. VI; Cousin, *Op. cit.*, part. III, leç. XIII, p. 316 e seg.

quelle immagini che la lusingano; il suo bene l'intelligenza nell'apprensione del vero; il suo bene la volontà nel realizzare, per quanto l'è dato nelle condizioni dello spazio e del tempo, il bene morale. Eccovi tre beni, tre fini speciali corrispondenti all'essere di tre naturali potenze nell'uomo; ma eccovi pure un problema insolubile per la scuola scozzese. I metafisici dimostrano che essendo uno l'essere dell'uomo, uno deve essere ancora il natural suo fine. Or come accordare la moltiplicità de' fini e de' beni delle particolari tendenze con quella unità di fine che la unità della natura dell'uomo richiede? Il molteplice non si riduce ad unità se non per via di subordinazione. Ma in ogni subordinazione deve esservi un primo a cui gli altri sieno subordinati, e questo primo nel nostro caso non potrebbe essere altro fuorchè l'unità dell'essere dell'uomo, di cui le diverse potenze sono altrettanti atteggiamenti, e l'unità del fine di lui, a cui i fini speciali delle potenze sono subordinati. Intanto il metodo induttivo della scuola scozzese è inabilitato a darci sì la cognizione della natura dell'uomo, sì quella del naturale suo fine. Adunque i suoi seguaci non possono col loro metodo risolvere il problema morale, neanche da quel lato che riguarda i mezzi pe' quali l'uomo deve raggiungere la sua destinazione.

49. Procedendo col metodo de' moralisti scozzesi noi dovremmo abbandonarci ad una misticità passionata, senza mai poterci elevare ad una regola morale veramente autonoma ed obbligatoria. Imperocchè onde mai ricaveremmo questa norma? Forse dal sentimento di simpatia, dalla buona coscienza, dal movimento dell'animo contro ogni ingiustizia? Ma questi sono gli ausiliarii della morale, non sono la stessa legge morale; essi adempiono nel regno della morale quello stesso ufficio, che fanno nell'esercito le milizie straniere; giovano se sono ausiliarie, nuocciono se formano il nerbo dell'armata. La legge morale deve essere qualche cosa che si comunichi agli uomini, e si manifesti loro come norma assoluta del dovere; ma per andar fornita di questi caratteri deve essere distinta dal soggetto. Ora i sentimenti anche più nobili, gli slanci più puri del cuore umano non cessano di essere un'appartenenza del soggetto. Essi adunque sono dati dall'Autore della natura non come norma obbligatoria, ma come la protesta contro il delitto, e come mezzi per facilitare la pratica della virtù.

50. Anzi secondo il metodo adoperato dalla scuola scozzese, l'idea stessa della virtù e del dovere, su cui gira tutto l'ordine morale; viene a mancare e diventa assurda. Imperocchè la idea di virtù presuppone la immortalità dell'anima umana ed una sua vita oltramondana. La virtù consiste nel predominio effettivo della ragione sopra le istintive inclinazioni del senso; predominio ridicolo, quando terminando quaggiù tutto l'uomo, la conservazione ed il ben essere di

tutto il composto umano somministrasse l' unico e supremo criterio dell' umano operare. Ora il metodo degli scozzesi, essi stessi ne convengono, è impotente a stabilire l'origine, la natura ed i destini avvenire dell' anima umana. Ma allora come parlare di legge, di dovere e di obbligazione ad un essere che non sa di avere un' anima spirituale od immortale; che non sa se qualche cosa di lui sopravviverà alla sua momentanea esistenza; che non conosce nessun superiore, e che naturalmente ama sè stesso più di ogni altra cosa? [1]. L' unica risposta che si potrebbe dare è che ci sentiamo di dovere operare in un modo piuttosto che in altro; ed eccovi ridotta la legge morale ad un sentimento, e rinnegato il suo carattere razionale [2].

51. Per alcun tempo questa dottrina poteva offrire un asilo assai comodo a tutti coloro i quali o non avevano il coraggio di ribattere le cavillazioni scettiche [3], o desideravano una protesta contro le troppo umilianti dottrine sensualistiche; ma poscia gli spiriti fattisi accorti della insufficienza della dottrina scozzese a costituire una vera linea di separazione tra una nobile morale ed il sensualismo, e mossi dal bisogno di costruire una morale ragionevole degna dell' uomo [4], dovettero abbandonare il metodo e la morale degli scozzesi. Difatti la storia ci testimonia che la morale della scuola scozzese non valse ad impedire che la morale dell' egoismo si stabilisse in Inghilterra a regolare la condotta delle famiglie e dello Stato, nè potè opporre una diga potente al torrente devastatore del sensualismo francese [5].

52. Nell' ultima metà del secolo scorso uno spirito profondo ed un moralista severo si leva da Conisberga a scoprire i difetti del metodo seguìto dalla filosofia scozzese e francese, e l'insufficienza della morale della prima e l' enormezze della seconda. Kant comprese ammirabilmente che una morale poggiata sull' ispirazione e sul sentimento mancava di solida base; che fondata sull' interesse, era priva di verità e di grandezza. Metodico come egli era nelle sue ricerche, capì assai presto che la riforma delle dottrine morali del suo secolo non poteva farsi, se prima non si fosse rifatto il metodo ed accuratamente descritto. È questo il primo pensiero che egli concepì, e nel quale noi dobbiamo per ora contentarci di seguirlo, non negandone i pregi, nè tacendone i difetti.

53. Come nella parte specolativa il filosofo da Conisberga per

(1) Cf. Bautain, *Psychologie experimentale*, Disc. prél., t. I, p. XXV-XXVIII, Paris 1839.

(2) Cf. Buhle, *Op. cit.*, a. XI, t. XI, p. 82, ed. cit.; Ritter, *Op. cit.*, lib. VI, c. II, t. III, p. 338.

(3) Cf. Degerando, *Op. cit.*, c. XXIV, t. IV, p. 198.

(4) Bartholmess, *Op. cit.*, lib. IV, t. I, p. 303-304.

(5) Ritter, *Op. cit.*, *Concl.*, t. III, p. 460-461.

ispiegare la genesi ed il valore della conoscenza umana avea seguito il *metodo critico*, facendo una minuta e sottile critica della *ragione pura*, così egli applicando lo stesso metodo alla Morale, cioè alla *ragione pratica*, cerca di elevarsi alla *volontà pura*, e determinare *a priori* la legge suprema degli umani doveri. Questo metodo sebbene convenga col metodo geometrico, in quanto è *a priori*, pure ha una propria fisonomia che da quello lo diversifica; fisonomia la quale consiste nel chiamare la ragione a far la critica di sè medesima ([1]). Di quì la sua appellazione di *metodo critico*.

Voi già sapete che il principio prediletto di Kant e da lui costantemente seguito nella *Critica della ragione pura* fu che tutto ciò che v'ha di universale e necessario nella conoscenza, deve venire del fondo dello spirito umano, cioè deve essere *a priori*. Or questo stesso principio dall'ordine speculativo trapiantato nell'ordine pratico indusse il filosofo da Conisberga ad asserire, che tutto ciò che v'ha di necessario e di universale nell'azione, deve essere *a priori*. Intanto ei ragionò, che la legge morale per essere assolutamente obbligatoria, deve essere fornita del carattere della necessità assoluta, epperò deve essere determinata *a priori*. Difatti il *dovere puro*, di cui la legge morale è la norma, involge un'azione compiuta per il solo rispetto alla legge morale, senzachè l'agente abbia menomamente in vista il suo successo, sia anche una eterna felicità. Or solo con un metodo esclusivamente *a priori* si può determinare se un'azione sia stata ispirata dal solo rispetto alla legge; imperocchè anche quando l'esame più scrupoloso della nostra coscienza non ci faccia discoprire nella nostra azione verun altro elemento, tranne l'amore del dovere, noi non possiamo inferire con certezza scientifica, che il nostro amore ed il nostro interesse non sieno entrati come motivi occulti a determinare la nostra volontà. Di qui Kant dedusse ancora la separazione della scienza della virtù (*Aretologia*) dalla scienza della felicità (*Eudemonologia*), giacchè la virtù ed il dovere debbono essere determinati *a priori*, e procedendosi con questo metodo non si potrà sapere se un oggetto sia per arrecarci piacere o dispiacere ([2]).

Avendo Kant accettato un metodo esclusivamente *a priori* nelle ricerche morali, non poteva partire da altro principio fuorchè dall'idea della volontà pura e libera e dalla sua legge essenziale ([3]). Intanto ridotta la volontà ad una semplice idea, tutta la ricerca riducevasi in sostanza a ricercare l'ideale dell'azione di un soggetto intelligente e libero; ideale che doveasi togliere dalla legge essenziale

([1]) Cf. Willm, *Op. cit.*, Part. I, sez, I, c. II, t. I, p. 90 e seg.

([2]) *Fondaments de la Métaphysique des mœurs*, sez. II, p. 35 e seg., trad. Barni, Paris 1848. Cf. Willm, *Op. cit.*, sez. II, cap. I, t. I, p. 350-351; e Janet, *Op. cit.*, lib. IV, sez. II, cap. III, t. II, p. 520-521 e seg

([3]) *Op. cit.*, Préf., p. 8-9; *ibid.*, sez. I, p. 24 e seg.

della libera azione; giacchè quell' ideale deve rappresentare l'essenza di un'azione libera, e l'essenza di un atto conoscesi per la legge che n'è l'espressione. Or Kant senza punto uscire da quel crudo subbiettivismo in cui volontariamente erasi confinato, trova nello stesso soggetto l'idea dell'azione, che deve servire di norma universale a tutti gli esseri ragionevoli e liberi. Difatti anche senza uscire fuori di me, io mi sento obbligato a fare od omettere certi atti solo per la idea del dovere, anche contro il mio interesse ed il mio piacere. Così io mi sento obbligato a restituire il deposito, non ostante la contraria reclamazione del mio utile o piacere. Questa necessità morale di fare od omettere un'azione solo per l'idea del dovere importa un comando assoluto, un imperativo categorico, che secondo Kant risolvesi nella formola: *opera in modo che la tua azione sia riguardata come legge universale dei tuoi simili;* cioè opera per l' idea sola del dovere, chè questa è la legge di tutti i soggetti liberi, e però è capace di dare alla tua azione l'impronta di modello e di legge. Così Kant s'avvisò di avere determinato con un rigoroso metodo *critico* il processo *a priori* delle scienze morali ed il supremo principio della moralità ([1]).

54. Kant ha avuto il merito di conoscere pienamente che il metodo empirico adoperato dalla scuola scozzese era troppo insufficiente a fondare una Morale veramente profonda e degna di questo nome. In metafisica il fantasma perpetuo di Kant era lo scetticismo che Hume avea tirato dal metodo empirico di Locke; in morale il suo fantasma era l' egoismo a cui lo stesso metodo avea condotto. Fin qui il filosofo da Conisberga ha pienamente ragione. Ma quando per evitare le conclusioni metafisiche e morali del metodo empirico si abbandona in seno ad un metodo puramente *a priori* e *critico*, egli accresce i difetti nei quali caddero quei trai suoi predecessori che vollero applicare alla scienza morale l'inflessibilità del metodo geometrico.

55. Kant col suo *metodo critico* comincia a far la critica della ragione pratica, per lui identica alla volontà, onde stabilire *a priori* la legge universale del dovere. Ma con qual facoltà, dimandiamo al filosofo da Conisberga, fate voi la critica della ragione pratica? Colla vostra intelligenza medesima. Ma se questa vi è sospetta di fallacia, come mai potete ammetterla a testimoniare in favore della esistenza della legge morale? ([2]) Kant vi dirà, che l'esistenza della legge morale e del dovere è un *factum* testimoniato dalla coscienza.

([1]) *Op. cit.*, sez. II, p. 38 e seg.; *Critique de la raison practique*, trad. Barni, pass.

([2]) Bertini, *Idea di una filosofia della vita* ecc., vol. I, *Pref.*, p. 9, Torino 1850; Rosmini, *Nuovo saggio sull' origine delle idee*, Part. II, sez. VI, c. I, art. 5. § 2, vol. III, p. 47, Torino 1852.

Ma non avea lo stesso Kant negata la veracità di questo testimone? Con qual diritto adunque egli lo crede autorevole nell'ordine morale e lo dichiara fallace nell'ordine teoretico? (¹) Direte forse con lui, che una cosa può esser vera nella pratica e falsa nella teorica. Ma allora converrà accettare questo assurdo, che ciò che è vero in conclusione, sia falso in principio; non essendo l'ordine pratico che lo stesso ordine teoretico applicato (²).

56. E sia pure, che la coscienza abbia nell'ordine pratico quella forza di cui manca nell'ordine teoretico, il fondare che fa Kant l'esistenza della legge morale sopra la coscienza è diametralmente opposto al suo metodo critico ed *a priori*. Difatti la coscienza è nè più nè meno che un mezzo d'interna osservazione, il cui dominio non si allarga al di là dei fatti. Ora ogni metodo che parte da un fatto, secondo la definizione stessa di Kant, è empirico. Ma noi, vi dirà Kant, abbiamo della legge morale una *coscienza a priori*, cioè a dire non dobbiamo aspettarci dall'esperienza l'idea di quella legge, nè l'esperienza può darcela. Io ne convengo; ma sempre sarà vero che la coscienza di una legge assoluta sarà empirica, nè io posso formarmi un'idea di ciò che può essere una coscienza *a priori*. In breve: io dico a Kant, o voi ricavate l'*imperativo categorico* dalla sol'analisi della ragione pura, senza ricercare se siavi un essere che ne abbia coscienza nel fatto, ed in tal caso a chi questo *imperativo categorico* comanderà, anzi come potrà comandare ad un essere il quale non ne ha coscienza? O voi trovate quell'*imperativo categorico* nella coscienza di un soggetto che sentesi obbligato, ed allora questa coscienza non sarà *a priori*, cioè indipendente da ogni soggetto consciente; sarà la mia o la vostra, e quindi la esistenza della legge morale sarà data dall'esperienza. Voi adunque vedete che non si può costruire un sistema morale, rigettando sistematicamente ogni dato sperimentale; sarà sempre necessario ricorrere alla realtà, se non vuolsi costruire una morale simile al mondo possibile di Cartesio, cioè una morale di cui non sappiasi il soggetto a cui deve comandare e da cui deve essere praticata (³).

Queste difficoltà non tardarono ad affacciarsi alla mente penetrativa del filosofo da Conisberga; onde ei non esitò di affermare che sebbene il senso morale ed il sentimento della scuola scozzese non può da sè costituire la legge morale, che anzi ne ha bisogno per avere una regola, pur quella legge senza il sentimento e la coscienza di ciò

(¹) Bartholmess, *Op. cit.*, lib. V, t. I, p. 338, ed. cit.

(²) Degerando, *Histoire de la phil. moderne* ecc., c. XXV, t. IV, pag. 288; Nicolas, *Introd. a l'étude de l'histoire de la phil.*, Part. II, c. VII, t. I, p. 319-320, Paris 1849; e Bautain, *La Morale de l'Évangile*, leç. IX, p. 247-248, Paris 1855.

(³) Cf. Janet, *Op. cit.*, lib. IV, sez. II, c. III, t. II, p. 538-539, ed. cit.

che deve farsi nelle particolari contingenze, sarebbe vuota e senza applicazione ([1]). Ma quivi è evidente, che Kant non è d'accordo con sè stesso. Imperocchè sin dal principio egli pretendeva di dedurre la legge morale dalla sola ragione, cioè indipendentemente da ogni fondamento psicologico, e fatta astrazione dalla considerazione della natura umana; ma quando gli è convenuto determinare quello che nei casi particolari la legge comanda, gli è stato bisogno ricorrere ad un sentimento morale, il quale non può svilupparsi che alla luce della ragione, ma senza di cui la ragione rimarrebbe sterile nell'ordine morale ([2]).

57. Senonchè Kant ha lo scrupoloso timore, che facendosi intervenire la coscienza empirica a testimoniare la esistenza della legge morale, ne sarebbè compromessa la santità e l'autorità, perchè quella coscienza ha solo un valore subbiettivo e relativo. Per non incorrere in questo difetto egli fa appello alla coscienza pura ed *a priori*, la quale, secondo lui, ha un'autorità senza limiti, perchè i suoi dettati sono universalmente applicabili a tutti gli esseri ragionevoli.

Ma in questo o Kant s'inganna, o vuole abusare della credulità dei suoi lettori. Non è questo il luogo di ricercare il processo che dee seguire la nostra mente per elevarsi alla conoscenza della legge morale; io intendo solo di chiarire irragionevole il timore che Kant ha della coscienza empirica, che è la sola che esiste, ed irragionevoli i diritti che egli accorda alla coscienza *a priori*. L'uomo studiando con iscrupolosa attenzione la sua coscienza vi trova dei comandi imperiosi ai quali egli sentesi moralmente obbligato di ubbidire, benchè spesso la sua condotta sia loro ribelle. Or per sottomettersi a questi comandi egli non ha bisogno di sapere se essi sieno egualmente applicabili alla universalità degli altri esseri ragionevoli; gli basta sapere che queste leggi sono a lui applicabili, perchè egli sia obbligato di non infrangerle. Accusare di assoluta incompetenza la coscienza morale regolarmente interrogata è lo stesso che introdurre nella morale quello stesso scetticismo intemperante e misantropo in cui lo stesso filosofo da Conisberga avea avvolta la metafisica ([3]). E quando pur sia vero che la coscienza *a priori* sia l'unico istrumento di cui valer si dee la filosofia morale, egli mi par

([1]) *La Religione entro i limiti della pura ragione*, *Opp.*, t. X, in ted., p. 27, not.; e *Ricerche sull'evidenza dei principii della teologia e della morale*, *Opp.*, in ted., t. I, p. 75 e seg.

([2]) Cf. Willm, *Op. cit.*, Part. I, sez. II, c. X, t. I, pag. 504-505; Bartholmess, *Op. cit.*, lib. V, t. I, p. 311, ed. cit.; e Barni, *Examen des fondaments de la mét. des mœurs et de la critique de la raison pratique*, Part. II, p. 229-230, Paris 1851.

([3]) Cf. Bart. Saint-Hilaire, *Préf. a la morale d'Arist.*, trad., t. I, p. XIV-XV, Paris 1856.

sempre chiaro che Kant non potrà rimaner coerente e fedele al suo metodo *a priori*. La coscienza pura ed *a priori* deve mostrarmi una azione come legge universale dei miei simili, ciò che vuol dire, che *l'azione-modello* sia tale, che corrisponda esattamente alla natura di un essere ragionevole e libero. Ma chi mi attesta quest'azione, se non la mia coscienza? Se quest'azione per essere legge dei miei simili deve essere conforme alla natura di un soggetto libero; dunque la Morale non potrà essere indipendente dall'antropologia, anzi la presuppone. Or se la Morale non è indipendente dall'antropologia, il metodo della prima egualmente che quello della seconda non potrà essere *a priori*, stantechè nell'ordine delle scienze quella che siede a capo della scienza inferioro somministra a questa i principii ed il metodo, ed è ora dimostrato che ogni antropologia la quale non parte dall'osservazione, è sempre arbitraria e chimerica ([1]). Kant ha ben veduto che il metodo della scienza morale dev'essere razionale, perocchè non v'ha che la ragione che possa assorgere alla conoscenza della regola delle umane azioni. Ma egli ha troppo ristretto il carattere razionale di questo metodo, quando per conservarlo ha voluto separare la Morale dall'antropologia. Imperocchè il metodo della Morale non ismette il suo carattere ragionevole, se nel determinare le leggi dell'umano operare muove da una scrupolosa analisi della natura dell'uomo. Non è forse la ragione che compie quest'analisi? Se è la ragione, perchè non dovranno dirsi razionali le leggi che ella scuopre, e razionale il metodo che ella siegue? ([2])

58. Tutte queste considerazioni ed altre che aggiunger si possono, ci pongono in diritto di poter rigorosamente conchiudere, che Kant col suo metodo critico non ha adempiuto alle sue promesse. Egli si era proposto di seguire, come nella metafisica così nella scienza morale, un metodo che tenesse il luogo di mezzo tra il dommatismo che afferma arbitrariamente e lo scetticismo che rigetta ogni verità ([3]). Intanto con un'enorme contraddizione Kant è dommatico e scettico al tempo stesso; è dommatico, quando ammette la esistenza della legge morale, poggiandola unicamente sopra una naturale credenza, sfornita di ogni titolo razionale; è scettico quando accusa d'impotenza quella stessa coscienza che testimonia il fatto dell'imperativo categorico, ossia la esistenza della legge morale. Per questo suo vizio radicale, il metodo critico del filosofo da Conisberga non che entrare mediatore tra l'idealismo e l'empirismo, è l'uno e l'altro al tempo stesso. In morale il metodo critico di Kant è idea-

([1]) Vedi i miei *Elementi di filosofia*, *Introd. all'Antr.*
([2]) Cf. Barni, *Op. cit.*, Part. II, p. 201, 206, 330-331.
([3]) Degerando, *Op. cit.*, c. XXV, t. IV, p. 267-268.

listico, quando s'annuncia di voler cavare l'esistenza della legge morale dalla sola idea della volontà pura, fatta astrazione da ogni cognizione della natura dell' uomo; ma ben presto esso cade nell'empirismo, ammettendo la esistenza della legge morale come un fatto testimoniato dalla coscienza ([1]), come una pura e naturale credenza e nulla più.

59. Ma questo non è tutto. Sospingendo il metodo critico di Kant sino a quel punto elevato di astrazione a cui l'Autore l'ha sospinto, la ragione e la volontà non trovano che sè stesse; l'una come norma del vero, l'altra come norma del bene. Fatto questo primo passo, Kant era naturalmente condotto ad una inversione d'idee, contro cui la ragione ed il senso comune degli uomini protesta. Difatti se nel metodo di Kant la volontà non trova che sè stessa, il filosofo da Conisberga non poteva più fondare l'obbligazione morale sul bene, ma invece dovea fondare il bene sull'obbligazione; cosa così assurda, come è assurdo collocare l'effetto in luogo della causa, e tirare il principio dalla conseguenza ([2]). Inoltre procedendosi col metodo kantiano la volontà non trova che sè stessa; onde non può riconoscere una norma obbligatoria come distinta da sè ed imperante su di lei; ma deve considerare sè stessa come norma del dovere, e come *causa dell'Ethos*, secondochè lo stesso Kant si esprime ([3]). Ora ammesso questo principio, è già dichiarato assurdo e chimerico il concetto stesso della legge morale; perocchè ogni obbligazione morale presuppone un soggetto obbligato distinto dall'obbligante, come il debito il diritto, il soggetto l'oggetto.

60. Che se il metodo di Kant conduce all'immedesimazione dell'arbitrio con la legge morale, chi non vede che esso deve condurre ad immedesimare altresì la volontà umana con la ragione e la volontà di Dio? Che altro è la legge morale se non una partecipazione della legge eterna di Dio, la quale comanda che l'ordine sia conservato e vieta che sia perturbato? ([4]) Difatti la storia ci testimonia che l'autolatria o l'antropolatria, cioè il culto dell'umanità, nacque a fil di logica dalla dottrina e dal metodo kantiano, il quale conduceva a

([1]) Kant intende per *empirismo* ogni metodo che parte da un fatto. Se questa idea dell'empirismo sia esatta, non è questo il luogo di ricercarlo; ma certa cosa è, che stando alla definizione che Kant dà del metodo empirico, si può dire che egli non n'è esente.

([2]) Cf. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Part. III, lez. XIV, p. 349, Paris 1854, 2ª ed.; Jouffroy, *Cours de droit naturel.*, lez. XXVII, t. II, p. 298-299, Paris 1858, 3ª ed.; Janet, *Op. cit.*, cap. cit., p. 529-530.

([3]) Il dotto pubblicista e protestante Sthal, *Storia della filosofia del diritto*, trad. ital., lib. III, sez. II, c. I, p. 125, Torino 1855, ha bene osservato, che « l'asserzione di Kant: *Dio è causa dell'Ethos*, è distrutta dall'altra: *la ragione è norma* (positiva) *del dovere* ».

([4]) Di questo sarà discorso di proposito altrove.

stabilir l' uomo come fine a sè stesso. Di qui quella scuola passionata degli *umanisti* ([1]), pei quali l' umanità è tutto, e tutto non è che uno sviluppo legittimo e sacrosanto di questo *Grande-Essere*, che essi chiamano *umanità* ([2]).

61. Ma a Kant non mancano nè i sofismi nè l' ingegno, perchè possa dare al suo metodo l' aria di verità e l' apparenza della rigidezza logica. Una delle principali ragioni su cui egli insiste continuamente e che a lui sembra decisiva, è che non seguendosi il suo metodo *a priori*, deve necessariamente abbracciarsi l' empirismo, e quindi la morale del piacere. Difatti ove non si voglia partire, egli dice, dall'idea di una *volontà pura*, e quindi con rigoroso metodo *a priori* stabilire il modo come la volontà determini il morale suo dovere, sarà mestieri ricavare dall' idea del bene, come principio esterno alla volontà, l'idea del dovere. Or questo processo condurrebbe logicamente a far dipendere il dovere morale, il bene ed il male, dal solo sentimento del piacere e del dolore. Imperocchè a fine di riguardare il bene come il mobile della volontà e come la norma del morale dovere, converrebbe considerarlo nel suo speciale rapporto con l' esercizio della volontà; cioè converrebbe considerare il modo e la ragione per cui il bene può determinare la volontà. Ma questo rapporto non può essere altro fuorchè il piacere; il quale non potendosi giudicare *a priori*, giacchè è impossibile decidere secondo questo processo quale rappresentazione sia accompagnata dal piacere e quale dal dolore, rimarrebbe il solo metodo empirico, a seconda di cui dovrebbe dirsi bene il piacere e male il dolore. Per questo Kant conchiude, che non v' ha mezzo tra il suo metodo critico od *a priori* ed il metodo empirico; tra la sua morale disinteressata e la morale egoistica.

In quest' argomentazione del filosofo da Conisberga per quanto io vanamente cerco di rinvenire la verità, altrettanto mi è d' uopo confessare la severità logica dell'Autore. Noi innanzi abbiamo osservato, che Kant in luogo di fondare il dovere sopra il principio del bene, avea questo da quello ricavato. Ma questo processo e questa inversione dei termini, comechè irragionevole sia in sè stessa, era logica nel sistema di lui. Infatti l' idea di bene, fatt' astrazione dall'obbligazione che essa impone, è un' idea della ragione, del pari che idea della ragione è quella di causa e di sostanza. Intanto l'idee della ragione non essendo, secondo Kant, obbiettive ma subbiettive,

[1] « Spero che gli umanisti mi perdoneranno l'uso di questo nuovo vocabolo, il quale infine è il fratello del nome che essi portano » ; Bertini, *Op. cit.*, Pref., t. I, p. V, ed. cit.

[2] Intorno a questa scuola veggasi Caro, *Études morales sur les temps présent*, Part. I, c. I, p. 1 e seg., Paris 1856 ; e *L' idée de Dieu dans une jeune école* (*Revue contemp.*, 30 juin 1857).

cioè non rappresentando le cose in sè, bensì le leggi onde noi le concepiamo, egli non poteva fondare il dovere morale sull' idea del bene, senza disconoscerne l'autorità obbiettiva. Il processo adunque di Kant è secondo verità irragionevole, come è irragionevole non fondare una pratica sulla teorica; ma è logico nel sistema del filosofo da Conisberga, il quale avendo rinnegato ogni valore obbiettivo alla ragione speculativa ricercava nella ragione pratica un mezzo autorevole di certezza.

Ma facendo giustizia alla logica di Kant, non posso approvare la sua dottrina. Imperocchè anche senza esaminare, se l'intervento di qualche mobile empirico basti per distruggere la moralità dell'azione, non è più che una pura ipotesi quella dottrina di Kant, in cui egli assevera che un obbietto non può determinare la volontà se non per il mezzo del dolore e del piacere. Certo le verità morali si distinguono da tutte le altre verità per questo carattere generale, che sì tosto che noi le concepiamo coll' intelletto, appariscono alla nostra volontà come norme della sua condotta. Così se è vero che il deposito deve essere restituito al suo legittimo possessore, bisogna che io lo restituisca, se sono depositario; quì alla necessità di credere va congiunta la necessità di praticare. Ma perchè io mi senta obbligato a praticare il bene risplendente alla mia intelligenza ed imperante sul mio arbitrio, io non ho bisogno di mettere a calcolo il piacere che la pratica di quel bene mi procaccerà; mi basta considerare il bene come norma del mio operare, perchè mi sentissi obbligato di praticarlo. Il bene mi apparisce, secondo il linguaggio di Kant, come fine in sè, e quindi io mi vi rimiro come obbligato. Così quando l'intelletto mi dice, che il deposito si dee restituire, e la coscienza mostrandomi depositario reclama da me la subitanea applicazione di quella legge, la mia volontà per operare non ha bisogno che l'intelligenza le mostri il piacere ed il successo della sua azione; ma basta che le presenti quella legge come norma del suo operare, perchè ella vi si senta moralmente obbligata.

Egli è vero che resterebbe ancora a decidere, se nel fatto la semplice concezione del bene sia così possente da determinare per sè stessa e senza l' intervento di altro mobile la mia volontà. Ma questa è un'altra quistione; perocchè altro è sapere quello a cui io sono obbligato, ed altro è sapere nel fatto quello che io mi sento la forza di adempire. Questa seconda quistione è tutta sperimentale, nè Kant se ne occupa; perocchè egli non cerca ciò che l' uomo può fare, ma quello che egli deve; tanto che esclude anche la considerazione della natura umana, e non tratta che della volontà ragionevole in generale. In questo punto elevato di astrazione, la sua dottrina si manifesta assai più falsa; non apparendo ragione alcuna, perchè una volontà pura e perfetta, come Kant la concepisce, non possa essere de-

terminata dal bene. Singolare contraddizione! Mentre Kant attribuisce alla volontà un potere onnipotente, sino a farla *la norma positiva dell'Ethos*, le nega poi anche l'efficacia di lasciarsi determinare dalla sola considerazione del bene; mentre egli proclama una morale tanto stoica ed austera da credere che ogni altro elemento fuorchè quello del bene rende immorale l'azione, non s'accorge poi che egli viene a distruggere quella sua dottrina, quando crede di potere stabilire *a priori* che il bene non potrebbe determinare la volontà se non per una considerazione a sè estranea, cioè mercè del piacere e del dolore. Ma Kant soggiunge: la legge morale ci apparisce fornita dei caratteri dell'immutabilità e dell'universalità; dunque essa deve dedursi *a priori*, perocchè l'esperienza non è capace di partorire concetti immutabili ed universali.

Quest'ultima difficoltà è di minor momento che apparentemente non sembri. Il concetto delle proprietà essenziali del triangolo è immutabile ed universale; ma intanto non vi è ripugnanza, che il geometra sia partito dalla considerazione di un triangolo presentato dall'esperienza, e poi per astrazione siasi elevato alle proprietà immutabili ed universali. Ora in che modo si accorda questo processo sperimentale coll'universalità ed immutabilità del concetto? L'accordo sta in questa legge psicologica, che i concetti immutabili ed universali richieggono di appartenere all'intelletto, ma non dimandano che l'intelletto li si formi indipendentemente da ogni concreto sperimentale, giacchè anche nel concreto vi è una natura immutabile e fontalmente universale, la quale in quanto rifulge all'apprensiva conoscitiva senza la sua individuale concrezione, porge un concetto immutabile ed universale.

Questo che noi diciamo della conoscenza in generale, applicatelo anche alla legge morale. Voi intenderete che i caratteri della immutabilità e dell'universalità onde la legge morale ci apparisce fornita, dimostrano che essa debb'essere conosciuta mercè dell'intelligenza, non già che l'intelletto non possa partire da nessun elemento sperimentale per elevarsi a quella nobile e sublimissima idea. Ma questo si farà più chiaro, quando tratteremo del processo che siegue la mente per elevarsi al concetto della legge morale.

62. La storia, disse acconciamente Bacone, deve osservare il progresso e le cadute, le virtù ed i vizii del mondo intellettuale, non altrimenti che ciascuno osserva i difetti del mondo fisico per dedurre in seguito di queste osservazioni il miglior regime possibile. In questo elevato punto di veduta, che è il solo vero, onde la storia deesi riguardare, essa non apparisce più come un amalgama in cui i sistemi differenti vengono a distruggersi, senza che da questa lotta non risulti altro fuorchè la sfiducia nelle forze naturali della ragione. Non più si dirà, che la storia narra per narrare, ma si ap-

prezzeranno le sue lezioni come istruttive, sia perchè esse manifestano gli errori da cansarsi, sia anche perchè preparano sordamente all' intelligenza la via di evitarli, e la pongono in istato di apprezzare il successivo progresso di sè nella specie ([1]). Difatti se noi raccogliamo le lezioni che ci offre l'analisi fatta sinora circa i metodi seguiti dai filosofi nella scienza morale, non dureremo molta fatica ad intendere, che il metodo di questa scienza non potendo essere nè esclusivamente *a posteriori*, nè esclusivamente *a priori*, quale che sia il modo onde questo secondo processo s' intenda, deve essere l' uno e l'altro al tempo stesso, cioè *analitico-sintetico*, *induttivo-deduttivo.*

63. Tutta la Morale si comprende in queste due parole: *dovere* e *diritto*, non potendo riguardare la regola delle nostre azioni, che o l'uno o l'altro di questi principii. Ora è evidente che il dovere ed il diritto non sono fatti semplici; niuno ha il dovere se non è libero e ragionevole; niuno ha diritto che sugli esseri capaci di doveri. Di qui siegue che il diritto ed il dovere presuppongono la natura ragionevole e libera dell'uomo, e perciò è mestieri studiar la ragione e la libertà, ossia la natura intima dell'uomo, prima di parlare dei suoi diritti e dei suoi doveri.

Procedendo innanzi nell'analisi della scienza morale e riducendo ad unità i problemi speciali che questa scienza è obbligata di risolvere, lo speculatore trovasi condotto a ridurli a questo solo, cioè al problema della destinazione finale dell'uomo e dei mezzi necessarii per ottenerla. Ma la cognizione del fine presuppone lo studio della natura dell' essere, a cui esso è proporzionevole; i mezzi dei quali l' uomo dee servirsi per ottenere il suo fine, essendo le sue facoltà, non possono conoscersi da lui senza lo studio del suo essere, da cui quelle tendenze nascono e ricevono le leggi regolatrici del loro operare. Adunque senza lo studio dell' umana natura è impossibile la trattazione dei doveri, ed una scienza morale indipendente dall'*Antropologia* sarà sempre arbitraria e chimerica. Or se la scienza morale presuppone la scienza della natura dell' uomo, egli è evidente che il metodo della prima dee essere identico a quello della seconda. Difatti nella serie e nella catena indivisibile delle scienze i principii, come le verità, s' intrecciano tra loro e si porgono amichevolmente la mano. In forza di quest'intima connessità, la scienza inferiore riceve da quella che immediatamente le sovrasta i principii ed il metodo; sicchè salendo da verità in verità, da scienza in iscienza, quella che a tutte le altre sovrasta, somministra anche a tutte i principii ed il metodo. Però se in forza delle intime connessioni della scienza morale con *l' Antropologia*, quella ci apparisce co-

([1]) Cf. Bart. Saint-Hilaire, *Opusc. d' Arist.*, Préf., p. LXXIV-LXXVII.

me dipendente da questa, il metodo della prima deve essere determinato dalla seconda. Or egli è indubitato, che lo studio dell' uomo debbe farsi con l' aiuto dell' analisi e della sintesi, dell' induzione e della deduzione, dell' esperienza e della ragione.

L' esperienza e l' osservazione interna si richiede, perchè lo speculatore abbia un terreno fermo da cui possa muovere nello studio dell' umana natura. Per essa noi sappiamo di esistere e di operare; due cognizioni egualmente necessarie, perchè l' uomo possa conoscere il suo proprio essere ed il suo modo specifico di operare. Ma l' osservazione, se è sola, non ci rivela altro che fatti, e se è accompagnata dall' induzione, può elevarsi alla cognizione di alcune loro leggi; ma manchevole come essa è di un principio superiore, non varrà mai a dare la cognizione della natura dell' uomo, nè a coordinare e subordinare le leggi del suo operare in una vasta e comprensiva unità sintetica. Ad ottenere adunque una scientifica cognizione dell' uomo e costituire una scienza antropologica degna di questo nome si richiede, oltre l' osservazione aiutata dall' induzione, la deduzione, la quale partendo dal principio, che *l' operazione dee proporzionarsi all' essere dell' operante*, argomenterà dal fatto dell' operazioni dell' anima umana la specifica sua natura, e questa conosciuta, potrà anche risolvere il problema della sua origine e della sua destinazione finale. Sicchè due debbono essere i fonti ai quali la scienza dell' uomo dee attingere la soluzione delle sue ricerche, cioè l' esperienza e la ragione, l' analisi e la sintesi; epperò il suo metodo deve essere analitico-sintetico, induttivo-deduttivo. Questo metodo adoperato costantemente d' Aristotile [1] e seguìto dai più grandi filosofi è il solo capace di evitare i difetti del metodo empirico della scuola scozzese [2] e l' esorbitanze del metodo *a priori* degl' idealisti [3].

Vediamone ora l' applicazione alla scienza morale.

L' uomo ha dentro di sè un giudice inflessibile, pronto ad assolverlo, se la sua azione sia meramente lecita, a punirlo o a premiarlo, se la sua azione sia immorale o morale. Questo giudice inflessibile, bisognerebbe non essere uomo per ignorarlo, è la coscienza morale, la quale, come momentaneo prezzo dell' azione morale, largisce quella pace e tranquillità interna, che è superiore ad ogni consolazione terrena, e in pena del delitto imprime nell' animo quella specie di angoscia, di tristezza o di rodimento, la quale è piuttosto adombrata che dipinta dagli storici e dai poeti. Ei pare che l' Autore della natura per non lasciarci nell' ignoranza e nella incertezza di

(1) Cf. Saint-Hilaire, *Préf. au Traité de l' Ame d' Arist.*, p. LXXXII.

(2) Cf. Peisse, *Préf. aux Fragm. de phil. de Hamilton.*, p. XXVII-XXIX, Paris 1840; Vacherot, *Op. cit.*, Part. IV, c. IV, t. III, pag. 357-359; Rosmini, *Psicologia*, Part. II, lib. I, c. I, t. II, § 736-737.

(3) Cf. Vacherot, *loc. cit.*

ciò che più monta sapere, ci ha infusa nell'anima questa sinderesi afflittiva o consolatrice della coscienza, la quale necessariamente accompagna le nostre azioni. Or se la coscienza morale è l'immediato giudice della bontà o malizia delle nostre azioni, egli è necessario che il moralista filosofo muova dalle sue deposizioni, sicuro di non errare, se debitamente l'interrogherà. Eccovi la prima base sperimentale del metodo da seguirsi nella scienza morale; ma essa non è la sola nè è tutta.

64. Quando Aristotile disse, che egli nelle ricerche morali seguendo il metodo generale della sua filosofia, non si limitava alla sola attestazione della sua individuale coscienza, ma ricercava anche i pensamenti dei sapienti ([1]) e le credenze naturali del genere umano ([2]), egli espresse un gran vero, il quale è questo; che la base sperimentale della filosofia morale deve essere non solo interna ma anche esterna; quella consiste nella testimonianza della coscienza individuale, e questa nell'attestazione del genere umano nella medesima sentenza. Il pensiero è profondo, e Saint-Hilaire ([3]) non è mai tanto ingiusto verso Aristotile, che quando critica questo processo del savio da Stagira. Imperocchè l'attestazione concorde degli uomini nella stessa sentenza costituisce ciò che suole chiamarsi *senso comune*. Or che altro è il senso comune se non la coscienza individuale concepita e trasportata in tutta la sua specie? Se dunque la coscienza individualo può servire di base alla filosofia morale, io non so per qual ragione non si debba questo diritto concedere alla coscienza universale. Questa può esercitare una salutevole azione, sia nel confermare i dettati della coscienza individuale, sia nel raddrizzarne talvolta il giudizio non retto, perocchè l'individuo può errare e per errore colpevole essere immorale, ma l'umanità non già.

65. Senonchè abbandonare la Morale unicamente alla coscienza individuale ed al senso comune degli uomini sarebbe ridurre una scienza ad una semplice ispirazione, che per difetto di principii razionali diventerebbe presto o tardi sterile, e si cambierebbe in un chimerico ed entusiastico misticismo. Egli è adunque mestieri che il moralista filosofo dopo avere regolarmente interrogata la sua coscienza e quel-

([1]) Fu detto da Bacone, *De Aug. scient.*, lib. III, c. IV, che il savio da Stagira esaminava ed ordinariamente confutava le altrui opinioni, per regnare, a guisa degli Ottomanni, col fratricidio. Quest' accusa è evidentemente ingiusta; Aristotile discute le altrui opinioni per aprirsi l'adito alla scienza, sollevandosi dal meno al più probabile; egli è un equo giudice che interroga prima di profferire la sua sentenza. Veggasi Saint-Hilaire, *Politique d' Arist.*, trad. Préf., p. LVIII, Paris 1848, 2ª ed.; Trendelenbourg, *Elem. log. aristotelicae*, p. 105-106, Berolini 1852; Thobercke, *Dissert. inauguralis* ecc., Prol., p. 13, Lugd. Batav. 1840.

([2]) *Morale a Nicomaque*, trad. Saint-Hilaire, lib. VII, c. I, § 3-4, t. II, p. 241.

([3]) Cf. *Préf. a la Morale d' Aristote*, t. I, p. CVII.

la del genere umano si valga di tutti i processi razionali per elevarsi alla idea della legge morale, mostrando come essa si accordi colla natura ragionevole dell'uomo, e come sia capace di menarlo alla sua destinazione finale [1].

66. Ma guardiamoci dall'errore di quelli i quali credono che la ragione umana abbia attualmente forze sufficienti a poter comporre un sistema perfetto di filosofia morale, atto a regolare la condotta dell'uomo in tutt' i suoi rapporti. Anche quivi le cose vennero spinte agli estremi. I razionalisti dissero: Ogni verità naturale intorno a Dio e all'anima umana, intorno alla religione e alla morale appartiene alla ragione; dunque la ragione non ha bisogno di estrinseci aiuti; ella basta a sè stessa per costituirsi un compiuto sistema di morale. I tradizionalisti ripigliarono: La ragione, per poco che sia formata, è capace d'intendere le verità naturali spettanti l'ordine metafisico e morale, ma essa non potrà mai formarsi senza l'aiuto della rivelazione; dunque ella non può da sè sola scoprire le verità morali anche naturali, ma ha mestieri di riceverle dalla rivelazione.

La verità, diciam noi, sta fra questi estremi, giacchè è sempre un errore o l'avvilire o l'esaltar troppo le forze dell'umana ragione. Divero questa può da sè sola scoprire e conoscere parecchie verità morali e religiose; in questo il tradizionalismo falla evidentemente. La sfera delle verità morali spettanti l'ordine naturale poggia sulle immutabili relazioni degli esseri ragionevoli colla loro causa creatrice. Or la relazione nel mero ordine naturale è un intelligibile; questo è obbietto della ragione. Dunque non si può negare in generale alla ragione umana il potere di conoscere le verità morali. Ma il razionalismo sbaglia ancora più pericolosamente, dicendo che la ragione umana può da sè sola costruirsi un compiuto sistema di filosofia morale. Imperocchè, anche stando al mero ordine naturale, chi non sa che delle verità morali alcune possono per una facile deduzione ricavarsi dai primi principii morali, altre poi sono di difficile deduzione, sicchè richieggono una continua e non interrotta meditazione? Ora bisognerebbe non essere uomo per ignorare, come per riguardo a quelle verità le quali si scoprono per una lunga serie di ragionamenti, l'errore è facile ad intromettersi, e che anche

[1] Uno dei grandi pensatori del medio evo, troppo ingiustamente dimenticato per la meritata gloria del suo discepolo, espresse assai chiaramente, benchè con linguaggio assai barbaro, il processo analitico-sintetico che noi abbiamo indicato doversi seguire nella filosofia morale. «...cognitio virtutis, *dice Alberto il Grande*, duplex est, scilicet experimentalis et quae est effectus demonstrationis. Et experimentalis quidem cognitio virtutis est, qua scitur virtus inesse per conscientiam virtutis.... et haec cognitio non procedit ex scibilibus immediate; sed illa quae est effectus demonstrationis, ex scientia quae docet de virtute haberi potest»; *In Ethic.*, lib. I, tract. I, c. II.

quando l'errore non abbia luogo, la mente astretta a rifare la serie dei suoi ragionamenti per rimenare le ultime deduzioni ai loro principii, e non potendo, vuoi per istanchezza, vuoi per distrazione, dimorare con la stessa fermezza nel sentiero lungo ed alpestro del suo ragionare, non acquista mai nel fatto quella sufficiente e distinta cognizione di queste verità, che sarebbe richiesta per la composizione di un perfetto codice morale ([1]). Certamente è rigorosamente possibile che la ragione umana conoscesse distintamente e senza errori tutte le verità morali spettanti l'ordine naturale, del pari che è rigorosamente possibile che un uomo cammini dritto, tutt' un giorno, sopra un piano strettissimo; ma, alla fine del giorno, sia per istanchezza, sia per inavvertenza, leggerezza o debolezza, avrà fatto dei passi falsi, e probabilmente non pochi. Lo stesso accade allo speculatore nella serie delle sue deduzioni scientifiche; il quale fenomeno che accompagna tutte le scienze, nell' atto stesso che svela la debolezza dell' intelletto umano, fa toccare con mano quanto vi sia d'adulazione negli elogi fuor di misura che talvolta gli vengono profusi. Anche le scienze matematiche che parrebbe dovessero andare esenti da questa legge, vi sono sommesse. Chi infatti non sa che il matematico progredendo nell' applicazione delle sue teoriche, e nella riduzione delle conclusioni ai supremi principii della sua scienza, s'abbatte in certi punti, ove ad onta di avere la dimostrazione sott' occhi e di averne fatto uso in tutte le sue parti, si trova come fluttuante, e sente un non so che d' incertezza, di cui egli appena giunge a rendere conto a sè stesso? Che cosa allora egli fa? In mezzo alle sue incertezze stende la mano, senza avvedersene, all' àncora che gli offre l'altrui autorità; onde per assicurarsi del calcolo delle sue dimostrazioni si fa girare innanzi alla fantasia ed all' intelletto le ombre di alcuni matematici illustri, ed il suo cuore allora si rallegra e la mente si calma, quando ritrova che costoro abbiano pensato allo stesso modo. Or se questo incontra nella serie delle deduzioni matematiche, perchè non dovrà incontrare anche nelle scienze morali, in cui la medesima fiacchezza accompagna l'intelligenza, anzi è accresciuta dal particolare carattere di quelle scienze? L' origine dell' illusione parmi questa.

Familiarizzati col loro linguaggio fin dalla più tenera età, avendone apprese le più sublimi verità dai catechismi e dall'educazione, vedendone intorno a noi le continue applicazioni, e trovandoci in una certa facilità di parlare e discutere delle cose morali, noi ci persuadiamo leggiermente, che debba riuscirci egualmente facile uno studio profondo dei loro più alti principii e delle loro relazioni più intricate. Senonchè appena l'investigatore allettato da questa appa-

([1]) Cf. san Tomm., *Cont. Gent.*, lib. I, c. IV; I, q. I, a. 1; 2ª 2ae, q. II, a. 4.

rente ed ingannevole facilità si mette avidamente al loro studio, vi incontra le stesse difficoltà delle altre scienze, e forse maggiori. Che cosa adunque egli allora farà? Se ingannato da una facilità apparente avrà piena fiducia nelle forze della sola sua ragione, comincerà solo ad andare a tentone in mezzo alle tenebre della incertezza delle sue deduzioni, sinchè poco soddisfatto di sè stesso terminerà con lo gittarsi in quelle stravaganze e delirii, di cui la storia ci offre lamentevoli esempii.

Voi che dopo diciotto secoli di cultura cristiana scrivete e parlate facilmente di morale, che trovandovi in possesso di ampli mezzi vi credete maggiori dei vostri avi, e capir non sapete come le dottrine spiritualistiche di Platone abbiano potuto essere macchiate di errori morali, e come Aristotile, acuto sempre nell'osservazione dell'universo, sia poi sempre inferiore a sè stesso nelle ricerche di Dio e delle relazioni del creato con Lui, rattemperate alquanto il vostro sdegno e cessate dal maravigliare. Noi abbiamo una luce che ci illumina e ne dirige i passi; le sue idee luminose si sono diffuse per tutte le parti, ed a guisa di un elemento vivificante e benefico, hanno, per così dire, empito l'atmosfera che respiriamo. Questa luce, intendiamola una volta, è la rivelazione divina, presso cui è depositato il sistema morale più vasto e comprensivo, atto a regolare la condotta dell'uomo in tutti i suoi rapporti. Dopo l'universale sua diffusione noi ne ricevemmo i nobili ammaestramenti; ma molti avendoseli appropriati da ingiusti possessori, finirono col riputarli un semplice prodotto della loro ragione. Costoro sono i razionalisti, i quali spingendo all'estremo la loro ingratitudine disconoscono la sorgente della vita, nell'atto stesso che si servono delle sue acque per fecondare il terreno della loro scienza. Si disse e si ripetette spesso che la scienza morale dovendosi costituire unicamente con l'istrumento della ragione, non avea mestieri della rivelazione, anzi questa ne avrebbe impacciato il progresso. Ma in questo la menzogna è uguale alla calunnia; imperocchè non volendo anche entrare a mostrare come l'ordine soprannaturale delle verità morali sia necessario a compir queste, ma stando semplicemente alla impossibilità *morale* in cui trovasi l'umana ragione di dedurre, con sicurezza e senza errori, dai supremi principii morali tutta la serie delle conclusioni contenute, e che pur sono necessarie alla scienza ed alla condotta dell'uomo, io trovo la rivelazione non che ostile, necessaria al progresso delle scienze morali. Certo non è poco quando trattasi di far progressi in una scienza, avere un polo, intorno a cui, come a punto sicuro e fisso, possa girare l'intelletto. Non è poco di evitare già sin dal principio una moltitudine di quistioni; nè è poco, se vogliamo esaminar queste medesime quistioni, il trovarle già risolute anteriormente in ciò che racchiudono di più importante. In

breve: non è poco il sapere dove sia la verità, dove l'errore. Ora la rivelazione adempie a tutti questi uffizî in ordine alla scienza morale. Essa colle sue autorevoli verità serve al moralista filosofo di faro e di luce, che guida i passi della sua intelligenza, sempre pronta ad approvarli, se sieno retti, a condannarli, se sviati. Essa presentando un sistema compiuto di morale, è come uno strumento per cui la mente vede e penetra assai più lungi, che non potrebbe giungere con la sua virtù conoscitiva, nel mondo delle idee, come per mezzo del teloscopio fa l'occhio nel mondo dei sensi ([1]). Da ultimo essa lasciando al moralista filosofo la libertà della discussione nelle materie meramente probabili e non sanzionate da essa, gli segna il miglior modo di esercitarla senza scapito della verità.

Sicchè riassumendo in breve il nostro metodo possiamo dire, che esso sia abbastanza vasto e comprensivo per abbracciare i pregi dei sistemi esclusivi senza i loro difetti. Esso concilia l'esperienza con la ragione, ma proclamando i diritti di questa li accorda anche con quelli dell'autorità; onde mentre dichiara difettivo il metodo empirico ed idealistico, convince anche di falsità il razionalismo ed il tradizionalismo. Se volete un tipo di questo metodo, andate a leggerlo nei filosofi cristiani, i quali lottando contro la filosofia pagana, mentre condannarono l'apatia voluttuosa dei cinici e la fiera impassibilità degli stoici, rigettarono anche l'aspirazioni idealistiche di Platone; ma non negando ai filosofi pagani di avere scoperte parecchie verità morali e religiose ([2]), li accusarono costantemente di non aver saputo costituire col lume naturale della ragione un compiuto sistema di morale atto a regolare la condotta dell'uomo in tutti i suoi rapporti ([3]).

([1]) Il qual vero anche dal Buddeo è conosciuto ed ammesso, perocchè egli, come protestante, dopo aver fatta la solita diatriba contro la scolastica, accusandola di aver corrotta la Morale con la unione della ragione con l'autorità della Rivelazione, conchiude così. « In Ethicae, seu doctrinae moralis philosophicae utilitate, et necessitate rite aextimanda, ita incedendum, ne quidquam dignitati ac praestantiae eius detrahamus, nec tamen rationis viribus apud eos, qui christianorum nomine veniunt, in vitae directione plus quam decet, tribuamus. Minus enim lumen praeferre maiori *Fidei* stolidum foret »; *Hist. theol.*, lib. I, c. IV, § 31.

([2]) Cf. sant'Agostino, *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. XLI, n. 3; lib. II, c. VII; e Tertulliano, *De Anim.*, c. II, ed. Rigaltius, Venetiis 1744.

([3]) Vedi tra gli altri sant'Agostino, *Epist.* CXVIII *ad Diosc.*, n. 21; Lattanzio, *Div. Instit.*, lib. VII, c. VII, ed. Gallaeus, Lugd. Batav. 1660. Questo punto della filosofia patristica è stato messo fuori ogni controversia dallo Baltus, *Défense des ss. Pères accusés de platonisme*, Paris 1711; e *Iugement des ss. Pères sur la morale de la philosophie payanne*, Strasbourg 1719.

PARTE PRIMA

ANTROPOLOGIA MORALE

LEZIONE I

Del bene in generale

SOMMARIO

1. Divisione di tutta la scienza morale — 2. Necessità di cominciare dal definire il bene — 3. Chiarezza del suo concetto — 4. Processo da tenersi per definirlo — 5. Ogni essere ha un fine — 6. Non ogni essere opera per un fine — 7. Riscontro di questa dottrina coll' operare degli esseri all' uomo inferiori — 8. Il modo come le cause naturali, sensitive e ragionevoli operano al conseguimento del fine, è vario; ma una col fine è sempre proporzionevole alla loro natura — 9. L' unità della natura di ciascun essere involge unità di fine — 10. Applicazione di questa dottrina all' uomo — 11. Eccellenza del Cristianesimo nel proclamarla — 12. Ritorno al fine degli esseri — 13. La perfezione ed il bene di ciascun essere sta nel fine — 14. Esso è il bene convenevole alla natura — 15. Distinzione tra il bene dilettevole, utile ed onesto, e come quest'ultimo è il vero fine — 16. L' ordine, in quanto è partecipazione della ragione e volontà di Dio, è l'ultima ragione esplicativa del bene.

1. Ogni scienza ha la sua propedeutica, la quale n' è quasi la logica e la canonica. La scienza prima, ossia la metafisica assoluta, come quella che non toglie da una scienza superiore i suoi principii razionali, non ha bisogno di altra propedeutica fuorchè della logica, giacchè se è vero che ogni scienza compiesi sempre per opera del ragionamento, la scienza di questo istrumento dee sempre presupporsi innanzi ad ogni altra ricerca scientifica. Ma le scienze secondarie e dalla scienza prima dipendenti, oltre al presupporre già costituito l' istrumento generale del ragionamento, fanno uso di molte nozioni il cui complesso costituisce la loro propedeutica. Definire il proprio oggetto, i suoi limiti e l' estensione; mostrare la sua utilità; indicare il metodo della trattazione; eccovi le ricerche principali di cui occupar si dee la propedeutica di ogni scienza. Ma quando tutte queste ricerche sono state accuratamente trattate ed a felice termine condotte, la scienza non è ancor cominciata; perocchè la scienza allora propriamente comincia quando prendesi ad elaborare il suo obbietto, a svolgerlo nelle sue parti, ed a notarne le intime commessure. Intanto è naturale che la mente nel cominciare

questo penoso lavorìo scientifico venga distribuendo innanzi tutto la sua materia nelle parti principali, affinchè non rimanendo affaticata dalla considerazione di tutte, possa prestare a ciascuna la debita attenzione, e così ottenuta la piena cognizione di ciascuna delle parti nelle quali il suo obbietto dividesi, venirle poscia componendo insieme e sintetizzando. Però alla propedeutica di ciascuna scienza suole per facilità dell' insegnamento e per l'esigenza del metodo farsi succedere la sua generale divisione. Or come dividere la filosofia morale? La divisione di una scienza dee togliersi dai rispetti principali nei quali il suo obbietto si può contemplare; dunque la filosofia dovrà dividersi in tante parti, quanti sono i rispetti del suo obbietto. Or considerando voi la morale rettitudine, obbietto della filosofia morale, potete ricercare o i principii intrinseci ed estrinseci onde essa risulta, o la regola per la quale l'uomo può accertarsi della moralità delle sue azioni. Quindi due sono le parti della filosofia morale, cioè l'Antropologia morale e la Nomologia; quella ricerca i supremi principii della moralità; questa la regola che certifica l'uomo della bontà o malizia di sua azione. Noi cominceremo dalla prima, perocchè più volte abbiamo ricordato che una Morale indipendente dall' Antropologia è chimerica ed assurda. Ma per trattarla con ordine io ho bisogno di fermare innanzi tutto certe nozioni fondamentali, da cui tutte le posteriori ricerche traggono alimento e vita.

2. Il problema fondamentale della scienza morale in una sintetica unità abbraccia la destinazione finale dell' uomo ed i mezzi per ottenerla. Quale sia lo scopo della vita umana e che cosa debba far l' uomo per realizzarlo: ecco in tutta la semplicità e grandezza il problema della Morale. Voi già vi accorgete che questo problema è assai complesso, e perciò ha bisogno di essere scomposto in quei primi elementi, dalla cui esatta notizia la sua soluzione dipende. Difatti non si può ricercare lo scopo della vita umana, se prima non siasi dimostrata la esistenza di questo scopo; nè la esistenza del fine nella vita umana sarà sufficientemente accertata, qualora non si risalga al principio che sospinge l' uomo a conseguirlo. Or quale può essere questo principio che muove l' uomo a ricercare il suo fine, se non quello stesso che lo sospinge ad andare in cerca del suo bene? Adunque procedendosi sempre dal più composto al più semplice, dal tutto agli elementi, si arriva all'idea del bene come fondamento della Morale. L' idea del vero con tutte le sue applicazioni abbraccia la logica, la psicologia, la metafisica; l' idea del bello genera l' Estetica; la Morale tutta intiera è poggiata sull'idea del bene. Che cosa dunque è il bene?

3. Nel dichiarare il concetto del bene avviene ai filosofi (¹) come

(¹) Plinio, *Hist. nat.*, lib. XXXV, c. X.

a Zeusi, allorchè egli, venuto in gara d'eccellenza nella pittura con Parrasio, richieselo che togliesse il velo dal quadro che questi esponeva per argomento del suo valore. Ma ciò che a Zeusi parea velo il quale coprisse l'immagine, era l'istessa immagine disvelata, cioè un velo dipinto. Così avvisaronsi molti filosofanti che il nome di bene fosse un velo nascondente qualche altro concetto più chiaro, e procurarono di scoprirlo con la definizione; ma invano, poichè questo nome è svelato per sè medesimo nè ricuopre sotto di sè alcuna più chiara definizione. Mi spiegherò.

Nell'ordine ontologico il bene è identico all'essere ([1]); giacchè per bene generalmente s'intende ciò che è capace di conferire una perfezione; ed il nulla, che è l'opposto dell'essere, non è capace di attributi. Or se nell'ordine reale il bene si converte con l'essere, egli è chiaro che il suo concetto, egualmente che quello dell'essere, nè ha bisogno nè si può spiegare per un concetto più chiaro. Che v'ha di più manifesto del concetto dell'essere? Qual'altro concetto è così universale, così pieno, così comprensivo? Vi sarà forse mente così balorda che al semplice profferire la voce dell'*essere*, non ne intenda il significato e la sua evidente opposizione col nulla? Or questo stesso è da dire del bene. Tutti lo desiderano; se lo desiderano; dunque ne hanno qualche idea, e questa è così primitiva come primitivo ne è il desiderio.

Altri forse accuserà di debolezza la nostra scienza, perchè non sa definire quel primo concetto da cui parte la serie di tutte le sue deduzioni. Ma noi domanderemmo, che la metafisica, la quale parte dall'idea dell'essere, ci somministrasse con rigorosa definizione una idea più chiara di quella che comunemente si ha. Questo che è impossibile in metafisica rispetto all'idea dell'essere, è anche impossibile nella scienza morale, avuto riguardo all'idea del bene. Nè per questo sarà mai lecito accusare d'impotenza quelle due scienze; imperocchè la definizione avendo per fine di conciliar chiarezza a quello che è oscuro, i concetti per sè stessi chiari non hanno bisogno di essere definiti. Se tutto dovesse essere definito, procederebbesi all'infinito; il che è assurdo.

4. Senonchè quantunque i primi concetti non si possano definire per concetti più chiari, pure si possono manifestare dagli effetti che ne derivano e d'altri aggiunti che li accompagnano. Il che sagacemente vide Aristotile, mentre egli nel definire o le cose che immediatamente si fanno palesi all'esperienza interna ed esterna, o quei veri che cadono sotto l'immediata apprensiva dell'intelletto, altro non fece che spiegarne gli effetti. E questo è quel solo ragionevole processo che noi seguir dobbiamo nel dichiarare il concetto generico del bene ([2]).

([1]) « Bonum et ens sunt idem secundum rem »; san Tommaso, I, q. V, a. 1.

([2]) « Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per

5. Lo spettacolo dell'universo che ci circonda e le differenti specie degli esseri che lo compongono, ispirano a tutti gli uomini certe credenze che non dipende da loro di non avere o di rigettare, prodotte che una volta si sieno. Come tutti gli esseri che compongono il mondo, hanno una determinata natura, così egli è certo che ogni essere ha un fine speciale da conseguire; come il mondo è tutto armonicamente connesso, così i fini speciali degli esseri concorrono al fine universale del mondo e sono altrettanti frammenti dell'ordine universale. Niente è così chiaramente attestato dall'esperienza e dimostrato dalla ragione, quanto codesto vero: *ogni essere è destinato ad un fine*. Difatti è legge ontologica che ogni essere dee considerarsi come un principio attivo, non essendo l'operazione che il germoglio naturale dell'essere. La legge di universale reazione, la coesione e la vitalità delle piante, il costante ed universale istinto che spinge gli uomini e gli animali a cercare ciò che alla loro natura si attaglia, sono altrettanti fatti che confermano quella legge. Coll'esperienza va d'accordo la ragione, la quale ci mostra che un essere non attivo può concepirsi come mera potenzialità all'atto dell'esistere; ma una sussistenza attuale non dotata di forza per operare, è una esistenza vana, senza scopo e mezzi per compirlo. Leibniz non ha mai tanta ragione, che quando dimostra che ogni sostanza è anche causa [1].

Se ogni reale sussistenza è anche principio di azione, convien dire che ogni cosa creata riceve dal suo Autore una con l'essere il primo impulso ad operare. Cotesto primo principio di azione chiamasi comunemente *natura*; sicchè questa altro non è che la essenza stessa di un essere riguardata col primo impulso all'azione. Ora un principio di azione, o tendenza primitiva, non può stare senza un proprio termine; avvegnachè tendere senza tendere a nulla valga lo stesso che non tendere, ossia è avere e non aver la tendenza; ciocchè sa dell'assurdo. Laonde se ogni essere ha un primo principio di azione, il quale comunemente *natura* si appella, vuol dire che esso abbia ancora un termine od un fine da dover raggiungere. Difatti, se meditiamo a ciò che avviene in noi, ci accorgiamo di leggieri che noi non ci determiniamo ad operare, se non per un fine, e se osserviamo le cose che sono al di fuori di noi, veggiamo che esse hanno una naturale inclinazione ad operare sempre lo stesso effetto, e sempre l'operano, se non incontrano alcuno ostacolo. Partendo da questi fatti di cui l'esperienza è buon testimone, la ragione ci mostra

posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis sensitiva per motum. Et ideo philosophus bene enunciat: bonum esse id quod omnia appetunt »; san Tomm., *Comment. in Ethic. Arist.*, lib. I, lect. I.

[1] *De primae phil. emendat. et notione substantiae, Opp.*, p. 121, ed. Erd.

che ogni causa tende a produrre nell' effetto una qualche forma, assimilandolo in certa guisa a sè stessa. Così la pianta tende a produrre un'altra pianta, e il corpo lucido ad illuminare gli obbietti sopra cui spande i suoi raggi. Ma vi ha questa notevole differenza tra le cause che operano per necessità di natura e quelle che operano per concepimento dell'intelletto. Le prime assimilano l' effetto a quella forma da cui esse sono costituite nel proprio essere ed in virtu di cui sono operanti; le seconde assimilano l'effetto a quella forma, che esse hanno concepita nella mente, ed a simiglianza di cui producono fuori di sè un' opera. Salvo questo divario tra le cause necessarie e libere, la loro operazione è sempre un mezzo al conseguimento di un termine, a cui o fatalità di natura sospinge, come avviene in tutte le operazioni delle cause necessarie e nel primo impulso egualmente necessario che muove l' uomo a cercare la sua felicità, o che la causa libera siasi da sè prefisso. Ma che altro è operare al conseguimento di un termine, se non operare con un fine, non essendo questo che il termine naturale dell'operazione? [1]

Che se usciamo dalla contemplazione del mondo e consideriamo questo come effetto di Dio, qual nuova luce e grandezza non acquisterà l'allegato ragionamento! La prima idea che il senso comune degli uomini e la ragion filosofica si formò di Dio, fu quella d' intenderlo come causa efficiente ed ordinatrice del mondo. Questo concetto si affacciò alla mente di Anassagora anche nell'infanzia della greca filosofia [2], e Platone ereditandolo ebbe il grande merito di dargli una forma più scientifica, comechè per l'ignoranza del dogma della creazione non avesse saputo farne tutto quell' uso di cui esso era fecondo. Intanto la causa ordinatrice dovendo essere intelligente, ed ogni essere intelligente dovendo operare per un fine, e non potendo operare che per un fine, ne siegue che Dio, come essere intelligentissimo, ha dovuto assegnare ad ogni suo effetto un fine, dandogli insieme coll' essere il fine e il naturale impulso a conseguirlo. Io ben so che i filosofi della scuola fisica di Elea, come Democrito, Leucippo ed Epicuro, avvisando che tutte le cose, onde il mondo si compone, sieno un accozzamento casuale di atomi, dovettero negare la esistenza delle cause finali; so anche che i panteisti non considerando il mondo come effetto libero di Dio, ma riguardandolo come fatale esplicamento dell' essere di Lui, debbono logicamente negare altresì la esistenza delle cagioni finali. Ma questa

[1] Cf. san Tommaso, I, q. XV, a. I; 1ª 2ae, q. I, a. I; *Cont. Gent.*, Proem.

[2] Cons. Aristotile, *Met.*, lib. I, c. IV; *Phys.*, lib. VIII, c. I; Simplicio, *Comment. in Arist. Phys.*, p. 33-38; Mallet, *Histoire de la philos. ionienne*, *Introd.*, p. 22, Paris 1842; Schaubac, *Anaxagorae Clozomeni Fragm.*, Pars II, *Fragm.* XVIII, pag. 129-130, Lipsiae 1827; e Zewort, *Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore*, Part. III, § 3, p. 176-177, Paris 1843.

loro negazione è così irragionevole, come i sistemi metafisici di cui è logico corollario, e la cui analisi appartiene ad una scienza più elevata.

6. Comechè tutti gli esseri onde il mondo sensibile si compone, abbiano un fine da conseguire, pure tra questi solo l'uomo opera con l'intento di un fine. Gli altri esseri all'uomo inferiori operano *con un fine*, ma non *per un fine*; in quelli l'intento del fine è nella sola mente della causa creatrice che fatalmente ve li sospinge; in questo l'intento del fine è anche nel subbietto che liberamente vi si drizza. La saetta opera *con un fine*, perchè è diretta a cogliere nel bianco del bersaglio; ma non opera *per un fine*, perchè non da essa bensì dall'arciere è conosciuto il fine, e da lui parte la direzione. E invero, acciocchè un essere ôperi per un fine, si richieggono due condizioni; che egli sia capace di preconoscere il suo fine ([1]), e che possa darsi la libera spinta verso di quello ([2]). Ora tra tutti gli esseri che popolano il mondo sensibile, l'uomo solo è capace di preconoscere il suo fine e di darsi liberamente la spinta verso di esso. Dunque egli solo è capace di operare per un fine.

7. Questo vero che l'analisi generale dell'idea di fine basta a mostrarci, è mirabilmente confermato da un accurato riscontro dell'operare degli esseri all'uomo inferiori con quello dell'uomo stesso. Se voi considerate il minerale, due elementi vi scorgete: le molecole aggregate e la forza che le tiene unite; quella ne è la materia, questa la forma. Anche questo essere ha la propria destinazione, ed opera per ottenerla; ma privo come esso è di sensibilità e d'intelligenza, realizza il suo fine senza saperlo ed averne coscienza. Quando la sua azione si esercita senza ostacoli, esso non gode; se è contrariata o vinta da una forza straniera, esso non soffre; esso è un cieco attore che fa la sua parte nella scena dell'universo, senza conoscerlo, senza volerlo, e senza sapere quello che egli si fa.

Nella pianta la forza ha uno sviluppo più vario, più ricco, più possente. Essa non si limita a mantenere in un'aggregazione immobile un certo numero di molecole materiali; ma impadronendosi del germe e di tutti gli elementi propizii che la natura ha messi alla sua disposizione, come abile artefice li compone, ne organizza un essere, che si copre di foglie e di frutta, che vive della sua vita, e abbandona ai venti ed alla terra, alle onde ed alla natura le se-

([1]) «... quando homo per seipsum agit propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem: et ita est in creaturis irrationalibus»; san Tommaso, 1ª 2ae, q. 1, a. 2 ad 1.

([2]) «... ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem; eius vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem, quod potest esse irrationalis naturae, sed ab alio rationem habente»; san Tomm., *Ibid.*, ad 2.

menze di nuovi esseri simili a quello formato dal germe produttore. Vegetare, crescere la debita mole e propagare la specie, eccovi tutto il fine della pianta. Ma essa fa tutto questo senza saperlo; il suo fine l'è imposto dall'Autore della natura, senza che essa possa apprenderlo; la forma per cui essa opera, l'è comunicata dalla natura, senza che essa valga in alcuna guisa a determinarne l'influenza; la sola cosa che la pianta fa, è di porre l'azione ([1]).

Più elevata della forza vitale è la vita degli animali; ma questi neppure conoscono il loro fine, non se lo dànno da sè stessi, nè si procacciano per totale loro industria la forma per cui operano. Essi operando per senso e per istinto non possono apprendere come fine il termine della loro operazione, e sono necessitati a trasportarsi o rifuggire dall'oggetto appreso coi sensi; chè cieca e necessaria è sempre la movenza istintiva. Però gli animali operano con un fine, perchè operando conseguono la naturale loro perfezione; ma non operano per un fine, perchè non lo conoscono, benchè questo conosciuto sia dalla loro causa creatrice ([2]). La tela maravigliosa del ragno, la casipola del castoro, il nido dell'uccello, sono opere di natura fatte con un fine, verso cui il bruto artefice è strumento, come lo scarpello o la spola verso la mano dello statuario e del tessitore; o piuttosto (giacchè l'animale è un ordigno semovente e sensitivo) come i manovali verso il capomastro e ingegnere di cui eseguiscono i cenni, senza conoscere il disegno nè proporsi l'intento di colorirlo. In questo non v'ha differenza tra il minerale il vegetale e l'animale. Nondimeno la vita animale essendo più perfetta della semplice forza vitale, partecipa anche ad un modo più perfetto di azione. Imperocchè la pianta opera sì con un principio d'interno svolgimento, ma opera determinata dagli obbietti esterni; sicchè ha in sè solo il principio *determinabile*, ma non il principio determinante. Essa ha in sè stessa il principio attivo della nutrizione, dell'accrescimento della debita sua mole e della propagazione; tre operazioni fondamentali della vita vegetativa; ma questo principio è determinato unicamente dagli obbietti esterni; dagli alimenti, ad esempio, che la pianta sugge dalla terra. Non così negli animali, la cui movenza istintiva viene determinata dalle notizie che acquistano per mezzo dei sensi; onde la forma prossima ed immediata che determina il loro operare, è sempre l'apprensione degli obbietti sensibili. Tuttavia il senso degli animali essendo necessariamente determinato dall'azione degli oggetti sensibili, neanche per questo può dirsi che essi si procaccino per loro industria la forma in virtù di cui sono determinati ad operare. E però nè i bruti nè le piante hanno la padronanza degli atti loro;

([1]) Cf. san Tommaso, I, q. XVIII, a. 2.
([2]) Cf. san Tommaso, *Qq. Disp.*, *de Ver.*, q. XXII, a. 1.

perocchè tutto il loro operare è fatalmente necessitato dall'azione degli agenti esterni combinata con un principio necessario d'interno svolgimento ([1]). La stessa loro organizzazione ne è prova evidente, perocchè non avendo le piante e gli animali una forma capace di poter sussistere fuori della materia, debbono risentire nel loro operare di quella necessità che accompagna le operazioni della materia, e così anche in essi viene a proporzionarsi l'essere e l'operare.

A capo del triplice regno della natura siede l'uomo, il quale come vertice di una triangolare piramide, mentre aduna in sè le perfezioni degli esseri inferiori, li sopravvanza per il suo elemento razionale, e così iniziando la catena delle sostanze separate viene a dare nesso e continuità a tutto il cosmo. Egli non dà a sè stesso il proprio essere, ma lo riceve dall'azione creatrice di Dio; non dandosi l'essere non si dà neanco il fine, per essere questo il naturale compimento di quello ([2]). Senonchè dotato come egli è di un principio spirituale, è capace di riflettere sulle proprie tendenze, e conseguire una notizia quantunque generica del suo fine adequato. La quale cognizione, appunto perchè è generica, gli lascia la libertà di prestituirsi un fine parziale nelle sue operazioni; fine che non adequando tutta la sua tendenza volitiva, non ne incatena necessariamente gli affetti, ma invece gli lascia la libertà di tendervi ([3]). Laonde tra gli esseri, onde il mondo sensibile si compone, solo l'uomo ha la piena signoria degli atti suoi, perocchè solo egli può avere una notizia qualunque del suo fine adequato, prestitursi un fine speciale nelle sue operazioni, e dare a sè medesimo la libera spinta inverso di esso ([4]).

8. Sospingendo più innanzi l'analisi circa il diverso modo onde le cause naturali, sensitive e ragionevoli operano per il consegui-

([1]) Cf. san Tommaso, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1-2.

([2]) Cf. san Agostino, *Serm. De Discipl. Christ.*, c. VI.

([3]) Ecco come il sommo filosofo italiano compendia in parte le relazioni dell'operare degli esseri creati. « ... Considerandum est, quod aliquid sua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis, illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non a seipsis, cum non cognoscant rationem finis: et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est. Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent »; 1ª 2ae, q. I, art. 2.

([4]) Cf. san Tommaso, *Qq. Disp.*, *De Malo*, q, III, a. 3.

mento del loro fine, noi troveremo che il peculiar loro modo di operare è sempre proporzionevole alla loro natura. Imperocchè dovendosi l'operazione proporzionare all'essere dell'operante, le cause naturali le quali sono sfornite di ogni conoscenza, debbono conseguire il loro fine senza alcuna cognizione che in esse si attui; le cause meramente sensitive, le quali sono dotate di semplice apprensione sensitiva, debbono conoscere il termine di loro operazione, ma non in ragione di fine; e le cause ragionevoli, fornite come sono di un principio spirituale e riflessivo, debbono conoscere il termine di loro operazione anche in ragione di fine. Laonde rigorosamente parlando dovrebbe dirsi, che solo quest'ultima specie di cagioni operi e si muova per raggiungere il proprio fine, mentre le altre due specie di cause anzichè muoversi da sè al conseguimento del connaturale loro fine, vi sono dirette dalla ragione della loro causa creatrice.

Come il modo di raggiungere il fine nelle cause naturali, sensitive e ragionevoli si proporziona alla loro natura, così anche proporzionevole alla loro natura riesce il fine, a cui sono dirette. E per fermo, il fine di ciascun essere è il termine primo ed adequato di quel principio di azione, di quella primitiva tendenza ed attività, la quale comunemente *natura* si appella. Or tra la tendenza, l'atto ed il termine vi è sempre una naturale proporzione; sicchè la tendenza è sempre determinata dall'atto, e per l'atto è determinata dal suo termine o fine. Se io dico: *io ho la facoltà;* voi subito dimanderete: *di che?* E se io soggiungo: *di fare;* mi richiederete: *che cosa?* Finchè non vi aggiungo il termine, per esempio, di fare una casa, un libro e via dicendo, quella *facoltà* e quel *fare* vi sarà ignoto. Adunque l'atto di una facoltà è determinato dal suo *termine*, come la *facoltà* è determinata dall'atto. Per questa ragione il sommo filosofo italiano profondamente osservava, che sebbene il fine sia estrinseco all'essere che vi tende, pure la relazione di proporzione tra quello e questo è inerente all'azione per cui l'agente deve ottenerlo (¹). Questo vero della proporzione tra il fine e la natura dell'essere che vi tende, trova l'ultima sua ragione scientifica nell'esemplarismo dell'intelletto divino, da cui ogni cosa procede. Il fine, abbiam detto, è dato dall'Autore della natura nell'atto stesso che Egli produce la sussistenza degli esseri creati e conferisce loro un primo impulso e principio di azione. Intanto egli è risaputo, che Dio non operando

(¹) « Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, et relatio in ipsum inhaeret actioni »; 1ª 2ae, q. XVIII, a. 4. *E altrove*: « Finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum, ut principium, vel terminus: et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem »; 1ª 2ae, q. I, a. 3 ad 1.

per necessità di natura, ma modellando la creatrice sua azione sulle idee archetipe del suo divino intelletto, deve ad ogni cosa assegnare quel fine che è corrispondente a quel divino ideale che nella sua mente creatrice sussiste. Tutte le cose son copie esemplate sugli archetipi dell' intelletto divino; sicchè esse prima di avere una sussistenza distinta da quella di Dio, hanno una vita eminentemente più nobile, perchè vivono della vita stessa di Dio, anzi in Lui non sono distinte dal suo essere. Or le idee esistenti nella mente di Dio ed a cui simiglianza le cose son fatte, riferiscono fedelmente la loro natura. Dunque per ciò stesso che Dio assegna ad ogni cosa quel fine che corrisponde all'idea esemplare che nella sua mente sussiste, proporziona anche il fine con la natura dell' essere. Non so se l'analisi filosofica possa andare più oltre, o se vi sia vero più chiaro ed incontrastabile di questo.

9. Se il fine di ciascun essere è proporzionevole alla natura, esso non può essere che un solo. È questo un semplice corollario delle precedenti osservazioni. Voi sapete che due sorte di fini si dànno al mondo; altri chiamansi assolutamente fini, e son quelli i quali per sè medesimi sono desiderati e cercati, benchè di nessun altro effetto fosser cagioni; altri diconsi fini ma relativamente, e son quelli che benchè sieno l'immediato termine di una nostra azione, pure sono bramati in quanto ci servono per istrumento da cagionarci alcuno di quei beni che per propria loro perfezione vengono da noi bramati. Questi ultimi anzichè fini, dovrebbero propriamente dirsi mezzi. L'esempio comune in questa materia suol prendersi dalla sanità e dalla medicina. La sanità è desiderata dagli uomini per la propria sua bontà, laddove la medicina non è amabile se non per l' efficacia che ella ha di sanare. Io non ho neanco bisogno di avvertire che parlando qui dell'unità del fine di ogni essere, non intendo parlare se non di quel fine verso cui natura sospinge, non già di quei fini speciali che sono mezzi al conseguimento del naturale. Or questi possono essere molteplici, ma quello non può essere che uno. Difatti poichè in ogni essere il fine deve proporzionarsi alla natura, egli è manifesto che dove una è la natura, uno deve essere ancora il natural suo fine e compimento. Ma di ogni essere naturale *una* è la natura; imperocchè se la forma di ciascun essere non fosse *una*, l'essere non sarebbe più quello che esso è, ma sarebbe due esseri; il che ripugna tanto, quanto ripugna che *uno sia due* (¹). Or se una è la forma di ogni essere naturale, uno dovrà essere anche il primo principio di azione, e se uno è il primo principio di azione, uno dovrà essere anche il suo fine. È egli mai possibile che la tendenza a produrre l'atto *A* sia la tendenza a produrre l' atto *B*? È egli mai possibile che la facoltà di vedere sia facoltà di udire? Vero è che queste facoltà po-

(¹) Cons. san Tommaso, I, q. XI, a. I.

tranno unirsi in un soggetto medesimo, ma non saranno mai la stessa cosa, nè il loro termine sarà il medesimo; come nel moto locale l'impulso o la tendenza a destra non sarà mai tendenza o impulso a sinistra. Ora il termine primo della naturale tendenza di un essere, il quale adequa la capacità di essa tendenza, costituisce il suo fine. Dunque ogni essere in quanto è uno, ha altresì un unico fine. In breve: *ogni essere è uno, perchè di ogni essere una è la forma.* Ma dove una è la forma od essenza, uno deve essere ancora il principio naturale di operazione, e l'unità del principio naturale di azione implica l'unità di fine. Adunque di ogni essere *uno*, anche *uno* deve essere il fine. Al che si aggiunga, che il fine naturale di un essere dovendo pienamente soddisfare la connaturale sua tendenza, non può essere che un solo, stantechè è troppo manifestamente assurdo che la connaturale tendenza di un essere sia pienamente soddisfatta da due differenti termini. Se uno di essi basta; dunque l'altro sarà inutile; se non basta; dunque non sarà il connaturale fine. Da questo dilemma non si può uscire. Da ultimo, il fine ultimo è il primo nella intenzione della natura; sicchè l'agente vuole ogni altra cosa in grazia del suo fine ultimo. Or quel fine in grazia di cui ogni altra cosa è voluta, dev' essere uno, altrimenti s'andrebbe all'infinito.

10. Se voi ora applicherete all'uomo questi generali principii, sarete facilmente indotti a conchiudere, che nella catena dei mezzi e dei fini che l'umana volontà si propone, bisogna che siavi un termine, in cui ella, per così dire, riposi, e che sia voluto per sè stesso non già per un altro. Un tal fine chiamasi dai filosofi e dai moralisti *fine ultimo* ([1]). Esso dee avere due condizioni, cioè una bontà assoluta, ed una perfezione universale rispetto al subbietto di cui è fine. Se non avesse una bontà assoluta, sarebbe voluto in grazia di un altro fine, e quindi non sarebbe più l'ultimo; d'altra parte non si potrebbe volere come ultimo termine, se il suo possesso non conferisse al soggetto tutta quella perfezione di cui questo è capace. Ora è metafisicamente necessario che nell'ampia sfera delle umane azioni siavi un fine, il quale per essere fornito di quelle due condizioni è l'ultimo in tutto il rigore del termine. Difatti nella catena delle cagioni finali, non altrimenti che in quella dell'efficienti, egli è forza ristare in una prima cagione, da cui l'essere e l'impulso ad operare dipende. Più voi accrescerete la serie delle cagioni efficienti, e moltiplicherete quella delle cause finali, più accrescerete il bisogno di ammettere una prima causa efficiente e finale; perocchè il processo all'infinito è assurdo in ogni ordine di cagioni ([2]).

([1]) Cf. Aristotile, *Morale a Nicomaque*, lib. I, c. I. § 6, t. I, p. 3-4, trad. Saint-Hilaire; e sant'Agostino, *De Civ. Dei*, lib. XIX, c. I.

([2]) Cf. Aristotile, *Anal. Post.*, lib. I, c. III; e san Tommaso, *Cont. Gent.*, lib. II, c. XVI; lib. III, c. XVII.

Questo vero il quale è una semplice conseguenza della impossibilità del processo all' infinito applicato all' ordine delle cagioni, nasce anche direttamente dall' unità dell' essere dell'uomo, di cui il fine è compimento, e dalla nozione stessa del fine ultimo.

Noi innanzi abbiamo mostrato, che dove *uno* è l'essere, *uno* deve essere anche il natural suo fine; ripugnando evidentemente che il natural compimento di un essere *uno* sia molteplice. Ma i metafisici dimostrano che uno è l'essere dell' uomo, formato dall'unione di una anima ragionevole e di un corpo organico in una sola sostanza, in un solo essere. Dunque uno deve esserne anche il natural compimento e fine. Che se uno è il connaturale fine dell'uomo, egli è chiaro che tutti gli altri fini debbono essere a quello subordinati; sicchè quel fine connaturale dell' uomo deve considerarsi come unico ed ultimo, a cui tutti gli altri come mezzi si vanno a ridurre ([1]). L'uomo con l'essere ha ricevuto dal suo Autore un primo impulso ad operare che comunemente *natura* si appella. Questo primo impulso o tendenza deve avere un ultimo termine, sì nell'intenzione del creatore, sì nel connaturale operare dell' uomo. Difatti ogni tendenza è un principio di azione; questa involge l' idea di moto; il moto un ultimo termine in cui vada a finire; dunque l' Autore di quella prima tendenza che l' uomo trasporta al suo fine, ha dovuto assegnarle un ultimo termine, e l'uomo il quale ne è il soggetto, dee avere eziandio un ultimo termine da conseguire.

A questa conclusione ci conduce anche l' analisi accurata della stessa nozione di fine. Difatti negli agenti che operano per un fine, come sono gli esseri intellettuali, si può considerare o l'ordine di intenzione o l'ordine di esecuzione; quello consiste nell' idea di quel bene che essi si propongono di conseguire; questo nel principio da cui cominciar dee la loro azione per arrivare al fine prefissosi. Il primo esprime la direzione della volontà; il secondo il cominciamento del moto. Or ogni direzione suppone un supremo ed ultimo principio direttivo; ogni moto suppone un principio da cui esso cominci ed un termine ultimo in cui vada a finire. Perciò se nell'intenzione degli agenti morali non vi fosse un primo fine, cioè un bene che essi vogliono per sè stesso e non in grazia di un altro, la loro volontà non potrebbe entrare in esercizio, mancandole il principio del moto, cioè un bene che sia voluto per sè stesso e non in grazia di un altro. Parimenti se nell'ordine di esecuzione, ossia nel darsi che l' agente fa la libera spinta, non si rattrovasse un ultimo termine, egli non mai giungerebbe al riposo; la sua tendenza sarebbe sempre irrequieta, fatta per ottenere un appagamento cui non potrà mai

([1]) Cf. Suarez, *Comment. ad Primam secundae Part., D.Thomae,* Disp. III, sect. I, p. 20, Lugduni 1628.

raggiungere ; il che sa certamente dell' assurdo. Laonde nella catena dei mezzi e dei fini che l'umana volontà si può proporre, bisogna ristare in un bene assoluto , il quale sia il primo nell' intenzione e l'ultimo nell'esecuzione ([1]). In quanto è primo , subordina a sè tutti gli altri fini; in quanto è ultimo, tutti gli altri fini in sè stesso incentra.

11. Or questo fine ultimo , termine di tutte le umane aspirazioni, è lo stesso presso tutti gli uomini ed è universalmente desiderato da essi. Le passioni , l'ignoranza e gli errori potranno, sì, variarne la determinazione, definendo e qualificando male l'obbietto in cui esso risiede ([2]) ; ma la natura, la cui voce è più savia e sicura della solitaria speculazione di un filosofo, ne reclamerà sempre l' universalità e l' identità in tutti gli uomini , e la ragione umana , ove sia retta e non rattenuta d'alcun intrinseco o estrinseco impaccio, sarà l'eco fedele di quella voce. Difatti la retta ragione ci dice che l'ultimo fine è quel termine verso cui per primaria intenzione la natura ci sospinge, quasi come a suo natural compimento e perfezione. Ma la natura umana è una ed identica in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, e negli essenziali costitutivi è immutabilmente la stessa in tutti gl' individui. Dunque il fine ultimo di tutti gli uomini dee essere il medesimo. In altri termini : negli esseri identici per natura, identico deve essere il fine, giacchè questo è natural compimento di quella. Ma gl' individui umani hanno la stessa ed identica natura ; dunque anche identico deve essere il loro ultimo fine.

12. Che sublime lezione per le società pagane e barbare non fu questa dottrina dell' unità del fine degli uomini, che il Cristianesimo proclama insieme con altre verità capitali dell'ordine morale , civile e religioso, dando loro quell'autorevole sanzione che non mai avea potuto ottenere la voce di qualche filosofo! L' unità del fine rivendicava naturalmente l'unità di natura e di origine per tutti gli uomini, e quindi la loro uguaglianza, e la fratellanza universale di tutto il genere umano. Innanzi a questa sublime *forza d' idee*, la schiavitù era già decapitata nel suo principio; la razza degli schiavi riconquistava la dignità personale ; non più potevasi riguardare come una razza vile , e degradata dallo stesso Giove ([3]) , marcata con un sigillo umiliante dalla natura medesima, già predestinata ad uno stato di tanta abbiezione e viltà da non potersi rassomigliare a quella degli uomini liberi. Quella sublime dottrina dell' unità del fine che nell'ordine sociale dovea abolire la schiavitù, dovea rialzare nella società domestica la condizione della donna e dei figliuoli, rivendican-

([1]) Cf. san Tomm., 1ª 2ae, q. I, a. 4 ; e *In lib. III Sent.*, Dist. III. q. II, a. 3.

([2]) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. cit., art. 7.

([3]) Leggesi presso Omero, *Odissea XVII*, che « Giove levò la meta della mente agli schiavi ».

do a quella ed a questi la dignità personale, e dichiarando assurda ed immorale la contraria dottrina della Stoa e del Peripato ([1]). Povera filosofia! che per sostenere uno stato degradante avea bisogno d'imputare alla natura l'intenzione di procreare diverse caste, le une nate per dominare, le altre per servire. Crudele filosofia! che proccurava di spezzare i vincoli di fratellanza con cui l'Autore della natura ha voluto unire l'umana stirpe, e ideava teorie più o meno ingegnose, più o meno assurde, ma sempre dirette a disconoscere l'unità d'origine, di natura e di fine in tutti gli uomini.

13. Ogni essere opera sempre diretto da un fine; questo è proporzionevole alla natura di esso, e perciò è uno, come una è la natura di ogni essere; ecco le più importanti conclusioni le quali nascono dalle precedenti osservazioni. Vediamone ora le applicazioni.

14. Il fine di ciascun essere è anche quello che forma il natural suo bene; sicchè di questo può dirsi ciò che di quello si è detto. Difatti il fine proprio di un essere è il termine di quel primo principio di azione che comunemente *natura* s'appella. Ora un principio di azione è quasi incompleto ed imperfetto finchè non abbia raggiunto il suo termine; tantochè ottenutolo si calma e riposa, perchè già ha conseguito la connaturale sua perfezione. Ma che altro è il bene di un essere se non la connaturale sua perfezione? Adunque fine, perfezione e bene sono termini che esprimono la stessa e medesima idea ([2]). Questi tre concetti sono relativi, e perciò son definiti piuttosto pei loro effetti, che per il loro essere assoluto. Così l'effetto del fine, della perfezione e del bene è di muovere la natura dell'agente, che vi è ordinato, a conseguirlo ([3]); egualmente che l'effetto dell'essere in ordine alle potenze conoscitive è quello di muoverle a conoscerlo.

Se l'idea di bene convertesi con quella di fine, primamente egli è chiaro che il vero bene di un essere non è il termine di ciascuna isolata sua potenza, bensì quello che è proporzionevole alla natura di esso. Secondamente, il vero bene di un essere non può essere che

([1]) Intorno alla schiavitù giustificata anche dai due più eminenti filosofi della Magna Grecia, cioè da Platone e d'Aristotile, veggasi Saint-Hilaire, *Politique d'Aristote*, Préf., p. LIX e seg., Paris 1848, 2ª ed.

([2]) « .... finis uniuscuiusque rei est eius perfectio; perfectio autem cuiuslibet rei est bonum ipsius; unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem »; san Tommaso, *Cont. Gent*, lib. III, c. XVI, n. 3. Cf. *In Met. Arist.*, lib. I, lect. III; *Qq. Disp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 2, e altrove.

([3]) « In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur. Et inde est quod omnes recte diffinientes bonum ponunt in ratione eius quod pertineat ad rationem finis. Unde philosophus dicit *in I Ethic.*, quod bonum optime diffiniunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt »; san Tommaso, *Qq. Disp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 1.

un solo, del pari che unico è sempre il suo fine. Di che segue, che laddove un essere con le sue operazioni ottenga molteplici fini, deve esservi tra questi una naturale subordinazione, la quale li riduca ad unità. Così nell' uomo il suo bene trova la vista nel rimirare il bello della natura, il suo bene la fantasia in quelle immagini che la lusingano, il suo bene l' intelligenza nell' apprensione del vero, ed il suo bene la volontà nel bene assoluto. Eccovi molteplici beni corrispondenti alla moltiplicità delle potenze che l'uomo può mettere in giuoco. Ma tra questi èvvi una legge di naturale subordinazione che ad unità li riduce. Difatti i sensi esterni servono ad introdurre nell'anima la cognizione delle opere della natura, la fantasia ad attirare sopra essi l' esercizio dell' intelligenza, e le cognizioni di questa ad illuminare la volontà intorno al bene che deve abbracciare convenientemente alla sua natura. È quivi che tutti quei passi anteriori fatti dall' uomo mettono capo; ed è dal fine unico della volontà che essi ricevono connessione ed unità.

15. E questo ci fa comprendere che il bene *utile*, *onesto* e *dilettevole*, tre beni distinti tra loro, possono appartenere al medesimo subbietto. Il bene utile dicesi quello che serve di mezzo all' acquisto del fine; il bene onesto è il fine stesso, e il bene dilettevole è l' appagamento della tendenza nato dal possesso del suo fine, ossia del bene onesto. Il primo adunque si vuole come mezzo, l'ultimo come conseguenza; solo il secondo, cioè il bene onesto, si vuole per sè stesso [1]. Voi già avvertite che di queste tre specie di beni solo il bene onesto è il proprio fine di un essere. E per fermo, il fine proprio di ciascun essere è quello che per sè stesso è agognato dalla natura, qual suo proprio compimento e perfezione. Or l' utile è mezzo al bene onesto; il diletto ne è conseguenza; ciò che implica che nè l' uno nè l' altro di questi beni possono essere voluti per sè stessi. Dunque non altro che il bene onesto può costituire il fine naturale degli esseri. Nondimeno il bene onesto non esclude l' utile ed il diletto, anzi quei due beni necessariamente in sè contiene, come il fine inchiude i mezzi e la causa l' effetto [2]. Prendiamone l'esempio dalla saetta, la quale sia scoccata dall' arciere al bersaglio. Il suo fine è quello di cogliere nel bianco del bersaglio; ma per ottener questo fine essa deve scorrere per tutt' i punti intermedii dello spazio; colto poi il bianco del bersaglio, si riposa in esso. Così l'unità del suo fine si concilia e collo scorrere che essa fa tutt' i punti intermedii dello spazio e col riposo che essa ottiene nel termine proprio di sua azione.

[1] Cf. san Tommaso, *In lib. III Sent.*, Dist. XXX, q. 1, a. 2.

[2] « Eiusdem rationis est tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere, sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio »; san Tommaso, *Qq. Disp.*, *de Ver.*, q. XXI, a. 2.

Raccogliendo il risultato finale di tutte le precedenti osservazioni, noi possiamo inferire che il fine ed il bene proprio di ciascun essere è sempre *il bene d' ordine*. Imperocchè il vero bene è quello che è convenevole alla natura di ciascun essere, secondo quel posto che esso occupa nell' universo, ossia secondo quell' ordine che la causa creatrice gli assegna conformemente all'ordine ideale dalla sua mente creatrice rappresentato ([1]). Non vi è dunque vero bene fuori dell' ordine; questo solo è capace di possederlo e generarlo.

16. Ma esiste realmente quest' ordine? In che esso risiede? Quale è l' ultima ragione esplicativa della sua bontà? Ecco le tre ultime inchieste che la riflessione filosofica si muove, conscia che dalla loro soluzione la compiuta idea del bene dipende.

La ragione umana essendo dotata della virtù di astrarre ed universaleggiare le idee, dalla considerazione esclusiva degli esseri mondiali può innalzarsi alla considerazione della loro generale condizione. Elevata che ella sia tanto alto, non può a meno di non intendere, che sebbene ogni essere, atteso la speciale sua natura, abbia un fine speciale da conseguire, per essere il fine proporzionevole alla natura dell'essere che vi tende, pure i differenti fini degli esseri sono tanti elementi di un fine totale ed ultimo, il quale tutti in sè li aduna e concentra. Niente in verità è più evidentemente testificato dall' osservazione. Così, per recarne un esempio, il pane che ci nutrisce, viene da quel grano ch'è nascosto nel seno della terra; la terra è fecondata dalle piogge che l'irrigano; le piogge cadono dalle regioni dell' aria; l' aria sostiene i vapori, che le producono; i vapori s' innalzano dalla superficie de' mari e dei fiumi; l'evaporazione presuppone l'azione del sole e del calore. Sarebbe facile il provare altresì, come tutte le specie degli esseri vegetabili, sensitivi ed intellettivi si collegano tra di loro, e l'una sussiste per l' azione di quelle, con le quali si trova in relazione. Nè meno chiara è la comunicazione e la reciproca azione degli esseri terrestri e celesti, nè meno maravigliosi sono i fenomeni che ne derivano. Mossi dalla considerazione di questa connessione, alcuni filosofi antichi considerarono l' universo come un sol corpo, di cui Dio fosse l' anima; ed i fisici moderni correggendo questa ciarpa dell' antica filosofia, riuscirono ad investigare alcune leggi costanti ed invariabili, onde il globo terrestre e celeste è governato. Quest'ordine maraviglioso, il quale risplende nel mondo, ispirò a Pitagora prima di ogni altro il bel nome di *cosmo* ([2]), e servì a Platone e ad Aristotile dopo Anassagora

([1]) Cf. san Tommaso, I, q. V, a. 5.

([2]) Cf. Achille Tazio, *Introd. aux Phén. d' Aratus*, c. V, pag. 85, Florence 1567. Onde Plinio disse: « Quem Graeci Κόσμον nomine *ornamenti* appellavere, eum et nos perfecta absolutaque elegantia mundum dicimus »; *Hist. nat.*, lib. II, c. XIV.

d' incontrastabile effetto, dal quale essi movendo furono condotti ad ammettere la esistenza di Dio come causa ordinatrice del mondo. Or quando la mente si è elevata all' idea di Dio come causa ordinatrice del mondo, ella non può a meno d' intendere che gli esseri mondiali debbono co' loro fini speciali collimare ad uno scopo unico e supremo. E la ragione si comprende di leggieri. Gli esseri mondiali essendo molte volte dotati di opposte e contrarie tendenze, l' ordine nel mondo sarebbe un desiderio anzichè una realtà, qualora il suo Autore non avesse prestabilito un fine, il quale essendo superiore a ciascuno de' fini speciali, potesse subordinare questi tra loro, e tutti poi in sè stesso incentrare. La quale unità di scopo è tanto più incontestabile, in quanto che il mondo è effetto unico di unica azione. Difatti l' effetto di un' unica azione non può essere che uno, avvegnachè l'unità dell' azione sia determinata dal suo termine. Vero è che l' effetto di un' unica azione può crescere o diminuire nella sua estensione, ma esso è sempre uno nel suo essere. Ora il mondo è effetto di un' unica azione, cioè dall' azione creatrice di Dio. Dunque esso deve avere un sol fine. Ma questa unità non potendo essere fisica e materiale, giacchè non una ma molteplice è la serie degli esseri mondiali, deve essere *dinamica* e *teleologica*, cioè deve risultare dalla subordinazione dell' essere e dell' operare degli esseri mondiali e dalla subordinazione de' loro fini speciali. Ma in ogni subordinazione deve esservi un primo a cui tutti gli altri siano subordinati; nello stesso modo che in una catena di anelli deve esservi un primo anello da cui tutti gli altri dipendono. Adunque l' Autore del mondo nella creazione degli esseri mondiali ha dovuto avere un unico fine, il quale adunando ed incentrando in sè i fini speciali di essi, fosse valevole a stringerli in ordine. Questo fine, in quanto è l'esterna effettuazione di una mente essenzialmente retta e di una volontà essenzialmente buona, non può non essere intrinsecamente retto e buono; ed esso non può in altro risedere che nell'ordine, il quale è la propria espressione della sapienza.

Con questo processo io sono già pervenuto all' ultima ragione esplicativa del bene. Difatti i fini speciali degli esseri sono, per così dire, altrettanti frammenti del fine totale che tutti in sè li aduna; questo fine poi è attuato nell' ordine, il quale risulta dall'armonica cospirazione degli esseri mondiali al proprio fine. Ma l' ordine è essenzialmente retto e buono, perchè è esterna realizzazione di una mente essenzialmente retta e buona. Dunque ciascun essere ottenendo il suo fine, ottiene il suo bene, perchè concorre all' ordine, che è bene in sè. Così la ragione per la quale ciascun essere ottiene il suo bene nell'atto che raggiunge il suo fine, trovasi nell' ordine, che è bene in sè, e per l' ordine nella ragione e nella volontà del bene assoluto ed infinito, cioè in Dio.

LEZIONE II

Delle cause finali in ordine alla Morale

SOMMARIO

17. Importanza della ricerca — 18. Aspetto ontologico sotto cui era considerata dai filosofi greci — 19. Aspetto ideologico come è considerata nel secolo XIV-XV — 20. Ultima trasformazione che essa ha ricevuta nel nostro per opera dei Positivisti — 21. Classificazione di tutte le opinioni sopra tale subbietto — 22. Non si può negare alla mente umana la possibilità di conoscere i fini delle cose — 23. La dottrina contraria è scettica e contraddittoria — 24. L'anatomia d'accordo con la filosofia dimostra che di molte cose possiamo conoscere i fini — 25. L'opinione contraria è conseguenza dell'empirismo.

17. Nel mondo regolato dalla provvidenza ogni essere ha il suo proprio scopo; il minerale, il vegetale, l'animale hanno il loro fine nella gerarchia della natura, e tutti vi tendono nel modo proporzionevole all'essere loro. A capo di questo triplice regno della natura siede l'uomo, il quale dotato come è d'intelligenza e di libertà, è il solo capace di conoscere gl'intenti del suo Autore e di cooperare insieme con Lui al disegno della creazione. Laonde, come innanzi dicemmo, in ciò propriamente l'uomo si distingue dagli esseri inferiori, che mentre questi ottengono fatalmente il fine a cui sono diretti dalla loro cagione creatrice, senza che essi valgano ad acquistarne notizia, l'uomo è ordinato a dirigersi verso il suo fine, previa la cognizione di esso. Togliete all'uomo questa cognizione del connatural suo fine, e voi avrete tolta alla volontà la propria direzione; ella non saprà più nè dove deve andare nè come deve andarvi, e così mancheranno alle sue azioni le due condizioni richieste alla moralità, cioè la cognizione dei mezzi e del fine e la libertà della scelta. Intendete da questo che la cognizione del fine è di somma importanza nella scienza morale. Ma è egli vero che l'uomo conosce il suo fine? Cotesta quistione la quale ha sempre richiamata l'attenzione dei filosofi, ne presuppone un'altra più elevata, ed è, se l'uomo possa conoscere gl'intenti prefissi dall'Autore della natura nella creazione degli esseri mondiali. Però volendo procedere con quella rigidezza metodica la quale prescrive, che dal più universale si scenda al meno universale, dal più semplice al più composto, uopo è risolvere innanzi tutto quella universalissima quistione.

18. Presso i filosofi greci la quistione delle cause finali era discussa piuttosto sotto l'aspetto ontologico, che per il riguardo ideologico;

non si cercava, se noi possiamo conoscere le cause finali, ma solo se queste esistano. Voi sapete che la scuola atomistica facendo tutto originare dal caso, negava la esistenza delle cause finali; che Platone ne difese invittamente l'esistenza ([1]), ed Aristotile ([2]) obbedendo piuttosto alla forza del vero che alla coerenza del suo sistema, dimenticando che il suo Dio era un re solitario rilegato al di là della natura e del cielo nel trono deserto di una eternità silenziosa ([3]), dall' unità del disegno che si manifesta negli esseri mondiali argomentava l'unità di un motore immobile; nella stessa guisa che il suo maestro dalla unità di Dio avea arguito l'unità del disegno che debbe presedere all' azione degli agenti cosmici. Così la Teodicea nacque dallo studio della fisica, e questa non bastò a sè stessa senza lo studio di quella.

Rivendicata l'esistenza delle cause finali, Aristotile e Platone fecero continuo uso della loro cognizione, nè mai ebbero sognato che tale cognizione fosse inutile o impossibile. Cotesti sublimi insegnamenti vennero seguiti da tutt' i filosofi cristiani sino al secolo terzodecimo, sì perchè questi trovavano la dottrina delle cause finali necessariamente connessa col dogma della creazione, sì perchè avvisavano che il miglior mezzo per ridurre ad unità le differenti classi degli esseri e le diverse branche dell'umano sapere, era quello d'analizzare, per quanto è dato alla ragione, i diversi fini degli esseri, e mostrare come essi collimano tutti al gran disegno della creazione, nel quale, come raggi di un medesimo centro, si appuntano.

19. Ma nel secolo XV la dottrina delle cause finali entra in una fase novella; non più si quistiona intorno alla loro esistenza, bensì circa l'utilità e la possibilità della loro cognizione. Di che l'origine filosofica dee cercarsi nella tendenza filosofica del secolo precedente.

Al secolo XIV l'Averroismo capitaneggiando le sorti dell'insegnamento filosofico, avea ottenuto per ultime sue conseguenze un misticismo astrologico e medico congiunto con la più sfrontata magia. Il Nord d'Italia, e propriamente la celebre scuola di Padova, era divenuto il centro di questo nuovo movimento ([4]), ed i più nobili ingegni sedotti da una metafisica ardita ed insensata, « con una straordinaria fiducia nelle proprie forze, non più consideravano le cose in

([1]) Vedi il *Timeo*, t. I, p. 185, ed. H. Martin, Paris 1841; e le note 132-133 del medesimo Martin, t. II, p. 294-295.

([2]) *De anima*, lib. III, c. IX, ed. Trendelenburg, p. 99, Ienae 1833; *De coelo*, lib. I, c. IV, ed. Bekker, Berolini 1836.

([3]) Cons. Giulio Simon, *Études sur la Théodicée de Platon et d'Arist.*, p. 87, Paris 1840; e *De Deo Aristotelis diatribe philosophica*, passim, Parisiis 1839.

([4]) Veggasi Ern. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Part. II, c. III, § II-III, p 326 e segg., Paris 1861, 2ª ed.

loro stesse e nelle loro proprietà, ma lottando in qualche modo con la sapienza divina, osavano trarre dalla sola ragione i principii e le cause dell'universo; scambiando così i capricci della loro fantasia con le vere scoperte, e creando per così dire un mondo artificiale, ipotetico ed arbitrario (¹) ». Mercè la superstiziosa curiosità dei Cabalisti, degli alchimisti, dei medici e degli averroisti, termini a quel tempo sinonimi (²), l'esperienze erano illanguidite, e le scienze naturali innestate sopra una teosofia panteistica avendo perduta la più solida loro base, cioè l'osservazione, davano ai loro cultori il diritto di assegnare alle cose fini arbitrarii e capricciosi (³). Questo regno d'arbitrio non poteva lungamente durare, ma l'ultima sua parola dovea essere o lo scetticismo universale, o l'affrancamento delle scienze naturali da ogni nozione metafisica, posto che la filosofia averroistica teneva quell'universale dominio da essere stimata la sola possibile. Il primo partito non mancò di avvocatori (⁴); ma troppo contrario alla natura umana dopo qualche impotente grido si tacque, per dare origine al secondo. In questo aringo entrò primamente Telesio (⁵), il quale concepì il disegno di fondare una scienza naturale separata da ogni speculazione e poggiata unicamente sull'esperienza; ma egli più abile a distruggere che ad edificare lasciò a Galilei ed a Bacone la gloria d'innalzare il suo principio alla dignità di scienza.

Questa restaurazione del metodo sperimentale tentata da Bacone e da Galilei fece entrare in una nuova fase la dottrina delle cause finali; imperocchè non più si negò cogli atomisti che il mondo sia stato fatto per un disegno, e che ciascuna cosa abbia il proprio fine, ma solo si pretese che le scienze naturali dovendo essere separate dalla metafisica, debbono lasciare a questa la ricerca delle cagioni effi-

(¹) Telesio, *De natura rerum iuxta propria principia*, Procm., Neap. 1586. Cf. Bartholmess, *De Bernardino Telesio*, Parisiis 1850.

(²) Renan, *Op. cit.*, p. 327-328, ed. cit.

(³) Cf. Degerando, *Op. cit.*, c. V, t. I, p. 207 e seg.

(⁴) Esempio, Michele Montano e Pietro Charonda. Cf. Buddeo, *Theses theol. de atheismo et superstitione*, cum adnot. Ioann. Lulofs, lib. I, § 24-25, p. 65 e seg., Lugd. Batav. 1767; e Bruchero, *Hist. crit. phil.*, Part. I-II, t. IV, pass., Lipsiae 1767. È da notare, che Cornelio Agrippa, il quale nella sua opera: *De occulta philosophia*, avea difeso la magia, e nell'altra sua opera: *Apologie des savants accusés de magie*, avea cercato di giustificare la sua dottrina contro le accuse religiose, finì la sua carriera filosofica col professare il più assoluto scetticismo, pubblicando l'opera: *De vanitate scientiarum*, in cui ripetè tutti i dubbi scettici di Sesto Empirico.

(⁵) È noto che Bacone lodò grandemente il filosofo cosentino, sino a chiamarlo il primo dei ristoratori delle scienze naturali; *Novorum hominum primum agnoscimus; De Princ. atque orig.*, 52, t. III, p. 149. Cf. *Nov. Org.*, I, 116, II, 37; *Inst. Mag.*, part. III, *Monit.*, t. II, p. 69, 166, 258, *Gen. pref.*, t. I, p. 51, ed. Longman.

cienti e finali, e contentarsi di osservare solo i fatti, ed elevarsi per via d'induzione alla conoscenza delle loro leggi. In breve: Galilei e Bacone non negano la esistenza delle cause finali ([1]), ma vogliono che la loro ricerca sia vana e pregiudiciale nelle scienze naturali. Nella quale opinione convenne anche Cartesio, giacchè anche egli asseverò che « l'uso di questa sorta di cagioni, che suolsi trarre dal fine, è nullo nelle cose fisiche e naturali ([2]) »; e « sebbene in fatto di morale... sia opera pia far conghietture intorno al fine, che Dio si sia proposto nel governo del mondo, è per certo opera inutile in fatto di fisica, ove tutto debbe fondarsi sopra incrollabili ragioni ([3]) ». Laonde, per nominare un solo nome celebratissimo trai Naturalisti, Buffon adottò e mise in pratica una massima comune ai suoi precessori, allorchè disse, che « noi non possiamo portar giudizio delle opere della natura mercè delle cause finali, dovendo essere persuasi non esser la natura sì losca, che operi per riguardi morali. Sì dobbiamo adoperare nella conoscenza di essa tutte le relazioni fisiche, che l'immensa varietà dei suoi prodotti ci offre ([4]) ».

Intanto nel secolo di Bacone le scienze naturali si mostrano ricche delle più belle scoperte. Al cominciamento di questo secolo Galilei osserva il primo le macchie sul sole; scopre i satelliti di Giove, le piccole stelle che compongono la via lattea, e quello che è più da notare, indovina lo stesso istrumento di cui dovea servirsi nelle sue scoperte. Torricelli, suo discepolo e successore, annunzia la pesantezza dell'aria; Harvey discopre la circolazione del sangue; Huygens perfeziona il teloscopio ed applica il pendolo agli orologi; Leuwenhoecke si arma del microscopio; Malpighi sottomette le piante all'anatomia; Halley riduce a teoria il corso dei pianeti; il grande Newton pesa i mondi nella bilancia delle scienze, fonda l'ottica e si riscontra con Keppler innanzi ai fochi delle rivoluzioni cele-

([1]) Taluni, come Cudwort, *System. intell.*, c. V, sect. 1, § 5, 61. 62, 65, e not., t. II, p. 752 e 820 e seg., Ienae 1733, hanno accusato Bacone di empietà, credendo che egli abbia negata la esistenza delle cause finali, e quindi la Provvidenza. Ma egli pare indubitato, che il nobile Lord Cancelliere non negò la esistenza delle cagioni finali, ma solo ne dichiarò inutile e pregiudicievole l'uso nelle scienze naturali. Cf. Err. Martin, *Phil. spirit. de la nat.*, part. I, c. VII, t. I, p. 96, ed. cit., Rémusat, *Bacon, sa vie* ecc., lib. II, c. III, p. 208, not. 1; lib. III, c. I, p. 276, ed. cit.; e Dugald-Stewart, *Esquisses de phil. morale*, trad. Jouffroy, Part. II, c. II, sect. 1, a. 1, t. I, p. 250, Bruxelles 1839. La stessa osservazione vale per Cartesio. Cf. Cousin, *Frag. de phil. cartésienne*, *Corresp. inéd. de Malebr. et de Leibniz*, pag. 369; e *Journal des Savants*, oct. 1850, p. 605-610.

([2]) *Medd.*, Med. IV, § 5, *Oeuv. phil.*, t. I, p. 188, ed. Garnier.

([3]) *Rép aux cinqu. obiect.* par M. Gassendi, § 46, *Oeuv. phil.*, t. II, p. 313, ed. cit. Cf. *Princip. de phil.*, part. I, § 28, *Oeuv. phil.*, t. I, p. 242-243.

([4]) *Oeuv.*, t. V, p. 106, ed. della Tip. Imperiale.

sti ([1]). Mercè di questi ed altri innumerevoli progressi che le scienze naturali ebbero fatti, gl'ingegni più eminenti si volsero con indicibile ardore alla loro cultura; tanto che le scienze metafisiche e morali vennero universalmente o in disistima o in dimenticanza, coltivandosi solo quelle in cui l'osservazione e l'induzione potessero essere i soli giudici competenti.

Era mestieri un lungo e laborioso intervallo d'idee, perchè il metodo induttivo che Bacone avea adoperato nei fenomeni esteriori della natura sensata, si applicasse anche alla psicologia ed alla morale, ed in generale a quelle scienze le quali fanno loro obbietto i fatti interni dello spirito umano. Ma trasportato per opera massimamente della scuola scozzese il metodo baconiano dai fenomeni del mondo sensibile all'osservazione di quelli dello spirito umano, la psicologia e la morale doveano ricevere quegli stessi limiti che ricevuti aveano le scienze naturali; onde fu detto non potersi ottenere una conoscenza razionale delle cagioni finali, ma doversi credere unicamente per *istinto* alla loro esistenza particolare ed al governo provvidenziale che Dio esercita sul mondo ([2]). Così la filosofia fu ridotta all'istinto, la morale all'ispirazione o al piacere, la politica all'interesse. La storia è là per attestarvi questa trasformazione che il metodo baconiano ebbe ottenuta, ed i tristi effetti che ne originarono.

20. Ma in questi ultimi tempi il metodo baconiano e la ricerca delle cause finali subì una più ardita trasformazione ([3]).

Bacone avendo proclamato il metodo induttivo come l'istrumento universale di tutte le scienze, avrebbe dovuto rinunziare alla ricerca delle cagioni efficienti e finali in tutte le branche dell'umano sapere; perocchè quel metodo se vale a generalizzare i fatti e partorire la cognizione delle loro leggi, è impotente a dare la conoscenza di quel doppio ordine di cagioni. Intanto per una di quelle nobili contraddizioni le quali onorano l'uomo, ma non il sistema, egli avea

([1]) Vedi Fontanelle, *Histoire de l'Académie royale des sciences*, *Préf.* de 1666, p. 3.

([2]) Negli Scozzesi, a cominciare da Wollaston, Clarke, Shaftesbury e Newton sino a Dugald-Stewart si trovano eloquenti descrizioni sulla *generale economia del mondo* e sull'intreccio delle cagioni finali. Essi ripetono che noi non possiamo conoscere Dio se non per mezzo delle *cagioni finali*, e vanno sino alla pretensione di dare all'argomento *teleologico* la preferenza sulle altre pruove solite ad arrecarsi dai filosofi per la esistenza di Dio. Cf. Bartholmess, *Op. cit.*, lib. IV, t. I, p. 290 e seg., ed. cit. Ma poichè essi pensano che questi due principii: *ogni effetto deve avere una causa*: *ogni essere opera sempre con un fine*; costituiscono una istintiva credenza dello spirito umano, superiore ad ogni scientifica dimostrazione, così è che la loro filosofia non cessa di essere istintiva e la morale sentimentalista. Per tal modo, a mio credere, si concilia la morale istintiva degli Scozzesi con la ricerca delle cagioni finali che essi affettano.

([3]) Cf. Rémusat, *Op. cit.*, lib. IV, c. IV, p. 418 e seg., ed. cit.

rimesso alla metafisica ed alla morale la investigazione delle cagioni efficienti e finali. Di che se quelle due scienze aveano a lodarsi, veggendo che si arrestava il sistema sullo sdrucciolo delle conclusioni, la logica, la quale è sempre una dea severa, chiamavasi offesa per la violenta limitazione che si voleva imporre al suo inesorabile corso. Egli adunque era naturale, che quei filosofi i quali avessero accettato il metodo baconiano, mettendo dall'un dei canti la virtù morale del loro maestro, l'avessero sospinto insino alle ultime concludenze. Entrati gli animi in questa disposizione, non doveano tardare ad avvedersi che il metodo baconiano applicato alla Metafisica ed alla Morale è incapace di risolvere tutti quei grandi problemi, senza la cui decisione queste due discipline non meritano propriamente il nome di scienze; e però la impotenza del metodo baconiano a partorire la conoscenza delle cagioni efficienti e finali dovea formare una prevenzione contraria alla possibilità della Metafisica e della Morale. Si conchiuse adunque che queste due discipline debbonsi scartare dall'albero enciclopedico delle scienze ; ogni ricerca delle cagioni efficienti e finali doversi eliminare come vana e pregiudicievole ; credere solo possibile ed utile la scienza dei fatti, alla quale il metodo induttivo è rigorosamente applicabile. Fuori la conoscenza di questi e delle loro leggi non esservi possibile conoscenza per l'uomo; la metafisica non avere altra regola che la fisica e la chimica ; l'ordine morale non riconoscere altro fondamento che l'ordine materiale; i soli fatti della natura sensata e le loro leggi doversi accettare ; tutto ciò che travalica quest'ordine di conoscenze essere chimerico ed arbitrario. Tal' è l' ultima trasformazione del metodo baconiano, e l'ultima parola di quella scuola che esiste ora in Francia col nome di *positivismo* ([1]), e che già si apparecchia a capitaneggiare le sorti di una letteratura sensualistica ([2]) congiunta con una morale e socialogia materialistica ed atea.

([1]) Queste dottrine sono quasi alla lettera professate d'Augusto Comte, *Cours de philosophie positive*, in vol. VI in 8°, Paris 1830-1842; da Littré, *Conservation, Revolution et Positivisme*, Paris 1859; *Paroles de Philosophie positive*, Paris 1859 ; da Blignières, *Exposition abreg. et populaire de philosophie*, *et de la religion positive*, Paris 1857 ; e da altri non pochi, tra i quali non è l'ultimo Ern. Renan. Cf. Caro, *Études morales sur le temps présent*, Part. I, *La Religion positiviste*, p. 31 e seg., Paris 1856; e Baguenault, *L'immortalité, la mort et la vie*, ecc., Part. II, c. VII, p. 218 e seg., Paris 1864, 2ª ed.

([2]) Per nominarne uno, Taine, *Les philosophes français du XIX siècle*, Paris 1857 ; e *Histoire de la littérature anglaise*, Hachette 1864, applicando il positivismo alla letteratura , è stato condotto a professare un sensualismo letterario. Di qui le sue caricature , più spiritose che vere, sui principali filosofi e letterati spiritualisti del nostro secolo. Chi desidera una critica delle opinioni di questo autore, potrà leggere Caro, *Op. cit.*, Part. II, *Le sensualisme dans le littérature contemporaine*, p. 177 e seg., ed. cit.

21. Senonchè come nella greca filosofia i due suoi più eminenti rappresentantori, Platone ed Aristotile, difesero invittamente l'esistenza delle cagioni finali contro la scuola atomistica, e nell'uso che ne fecero, diedero chiaramente ad intendere che ne presupponevano la conoscenza, così nel tempo di Bacone Newton ([1]) e Leibniz ([2]) rivendicarono la necessità e l'utilità della cognizione delle cagioni finali in tutte le scienze, e nel nostro secolo una schiera numerosissima di filosofi e naturalisti appoggiati alla storia dei progressi ottenuti nelle scienze naturali ed al ragionamento ([3]) ha posto in piena luce la sterilità e la falsità delle dottrine della scuola positivista. Talchè percorrendo la storia delle opinioni portate dai filosofi circa la cognizione delle cause finali noi troviamo che esse si possono ridurre a tre: alcuni ne dichiarano vana ed impossibile la cognizione in tutte le scienze; altri ne restringono la conoscenza nei soli confini della metafisica e della morale; e gli ultimi ne ammettono la possibilità, la necessità e l'utilità in tutte le scienze, sì veramente che sieno adoperate le debite cautele.

22. Se dovessimo stare all'autorità, la scelta tra le tre surriferite sentenze sarebbe già fatta; perocchè i nomi più illustri di cui le scienze metafisiche e naturali si onorano, hanno proclamata la possibilità e l'utilità della cognizione delle cause finali in tutte le branche dell'umano sapere. Ma la filosofia comechè non rigetti l'autorità, pure non si fonda sopra di essa; bensì sulla ragione, come suo intrinseco istrumento. Intanto siccome la ragione trovasi sempre di accordo coll'autorità, quando questa è ragionevole, i motivi razionali che dimostrano la possibilità e l'utilità della cognizione delle cause finali sì nell'ordine metafisico e morale che nell'ordine fisico, ci condurranno a confermare le nostre deduzioni con l'autorità dei sapienti.

La possibilità di conoscere i fini delle cose non può negarsi alla mente umana senza manifesta professione di scetticismo. Difatti poichè il fine naturale di ogni essere è il compimento della speciale sua natura, ed è proporzionevole alla sua organizzazione, egli è chiaro che per negare assolutamente all'intelletto umano la possibilità di conoscere i fini delle cose, converrebbe negargli innanzi tutto la possibilità di conoscere la loro natura. Imperocchè se non ripugna all'intelletto umano la conoscenza della natura delle cose, non gli ripugnerà neanche la conoscenza dei loro fini, per essere questi il natural compimento di quella. Or chi non sa che solo gli scettici

([1]) *Principia math.*, ecc., lib. III, Schol. gen., p. 672, Genevae 1742.

([2]) Vedi, per tacere di molti altri luoghi, *Extrait d'une lettre à M. Bayle*, *Opp. phil.*, p. 106; *De ipsa natura* ecc., pag. 155; *Epist. ad Bierlingium*, p. 676, ed. Erdmann, Berolini 1840.

([3]) Gli autori più rinomati trovansi citati nei miei *Elementi di filosofia speculativa* ecc., *Ideol. spec.*, c. II, a. VII.

possono negare alla mente umana il potere di conoscere la natura delle cose? Non avvi scienza in ciò che passa; giacchè una tale scienza cangiando perpetuamente col suo obbietto, si farebbe e si disfarrebbe senza posa, e non mai esisterebbe. La scienza cerca ciò che non passa: il suo obbietto è l'immutabile. Or ciò che nelle cose è immutabile, è la loro essenza, perocchè questa essendo esemplata sugli archetipi immutabili della mente divina, è una copia che rimane eternamente immutabile come il proprio originale. Non vi è dunque scienza senza cognizione di essenza; negare la possibilità di questa è negare anche la possibilità di quella. Or se non può disdirsi alla mente umana la possibilità di conoscere l'essenza delle cose, senza negare la possibilità della scienza, e quindi fare aperta professione di scetticismo, io tengo che non si può negare, senza incorrere nello stesso errore, la possibilità di conoscere i fini naturali delle cose, perocchè la possibilità di conoscere il fine naturale di una forma è inseparabile dalla possibilità di conoscere la forma stessa.

23. Dalla quale argomentazione chiaramente rilevasi che la dottrina dei *Positivisti*, nella quale negasi alla mente umana la possibilità di conoscere i fini delle cose, è scettica e contràddittoria. È scettica, imperocchè se non ci è dato conoscere i fini delle cose, non ci sarà dato neanco conoscere la loro natura, o, per servirmi del loro linguaggio, se non ci è concesso di conoscere *le cause finali* delle cose naturali, non ci sarà dato conoscere neanco *le cause fisiche*; con che si va dirittamente allo scetticismo. Nè vale il dire, che spesso noi conosciamo le cause fisiche, e non le cause finali; imperocchè altro è dire che il Naturalista spesso avendo adoperati tutti i processi sperimentali e razionali non arriva a scoprire il fine di una cosa, ed altro è dire che il fine delle cose è assolutamente sovraintelligibile. Nel primo caso s'attesta il fatto dell'ignoranza relativa ad una scoperta da farsi; nel secondo si nega la possibilità stessa della scoperta.

Ma la dottrina dei *Positivisti* oltre all'essere scettica, è anche contraddittoria, giacchè i *Positivisti* non negano, che noi possiamo conoscere le cause fisiche, solo pretendono che questa sia la sola cognizione reale, al di là della quale non ci è dato avvanzare un passo solo nella scienza. Or se questo ci concedono, non possono negarci senza contraddizione la possibilità di conoscere per lo meno i fini delle cause fisiche. E per fermo, niuna causa può esistere senza scopo; questo è così impossibile, come è impossibile che esista una tendenza senza il proprio termine. Sicchè il concetto di ogni causa è per diversi rispetti assoluto e relativo; assoluto quanto al suo essere; relativo quanto allo scopo che essa deve realizzare. Or la relazione è un intelligibile; questo è obbietto della mente umana. Dunque si può conoscere il fine delle cause; dunque ammettere la cognizione delle cause fisiche e negar la possibilità di conoscere i loro fini, è cosa assurda e contraddittoria.

Già queste conclusioni alle quali riesce la dottrina di quelli, i quali negano la possibilità di conoscere le cause finali delle cose, dovrebbero bastare a formare una ragionevole prevenzione contraria. Ma io voglio dimostrare direttamente coi dati della esperienza e della ragione la falsità di cotesta dottrina.

24. Egli è certo che di molte cose noi sappiamo i propri fini; così, chi non sa che la vista è fatta per vedere, l'udito per udire, lo stomaco per digerire? L'anatomia di quegli organi è più che sufficiente a mostrarci come tutto è in essi ammirevolmente disposto ai fini indicati ([1]). Con l'anatomia è d'accordo la filosofia, con l'esperienza la ragione, la quale rivendica assai più chiaramente i suoi diritti relativamente alla possibilità di conoscere i fini delle cose. Essa infatti ci dice, che la forma di ogni essere involgendo relazione al proprio fine, si può dall'analisi di quella venire in cognizione di questo. Sicchè se talvolta, conosciuta la natura di un essere, non sappiamo indicare il suo fine, ciò accade perchè quel concetto della natura non è ancora pieno, giacchè se fosse pieno, conterrebbe anche il concetto di quel fine che è implicitamente contenuto nella natura. Di questo processo razionale, del quale servir ci possiamo nella conoscenza dei fini naturali delle cose, l'anatomia in ispecie ci offre esempii abbondevolissimi. Così, per recarne un solo, è noto che Harvey dalla disposizione delle valvole e delle vene fu indotto a scoprire la circolazione del sangue ([2]). Io non so che cosa manchi a questo processo, perchè possa dichiararsi impotente a fornirci la cognizione dei fini. Si dirà forse, che la natura di un essere non è ordinata a conseguire un fine? Ma noi già lo dicemmo: un essere privo di scopo è un'esistenza vuota, indegna di esistere; invece tutto ciò che esiste, ha sempre uno scopo che cerca realizzare con la sua connaturale azione. Si soggiungerà, che noi non conosciamo la natura delle cose; ma se la definiamo, come può dirsi che non la conosciamo? Vero è che non di tutte le cose conosciamo l'essenza; ma di molte ne abbiamo cognizione, e di quelle stesse che ignoriamo,

([1]) Buffon, il quale tanto ha osteggiato l'uso delle cause finali, stima poco concludenti gli esempli allegati. « Dire, son sue parole, che vi ha la luce, perchè noi abbiamo gli occhi, che vi ha dei suoni, perchè noi abbiamo le orecchie, o dire che noi abbiamo le orecchie e gli occhi, perchè vi sono i suoni e la luce, non è forse dire la stessa cosa, o piuttosto non dir nulla? »; *Oeuv.*, t. II, p. 78, ed. 4ª de l'Imprim. royale. Noi rispondiamo col saggio Flourens, *Histoire des trevaux et des idées de Buffon*, c. XIV, § 3, p. 262, Paris 1850, 2ª ed., « che dire che noi abbiamo gli occhi e le orecchie, perchè v'ha la luce ed i suoni, non è certamente dir nulla. Mostrare che tutto nell'occhio è ammirabilmente disposto per veder la luce, come tutto nell'orecchio è disposto per udire i suoni, è forse un non dir niente? » Intorno a ciò veggasi anche Gruyer, *Dissertation sur les causes finales*, int. *Opusc. philosophiques*, Paris 1851.

([2]) Boyle, ap. Dugald-Stewart, *Op. cit.*, Part. II, c. II, sez. I, t. I, p. 252.

purchè sieno proporzionate al nostro intelletto, possiamo, adoperate le debite cautele, arrivare a scoprirla. Si replicherà infine, che la natura delle cose può conoscersi, ma il fine non già. Ma se il fine è il natural compimento della natura, se esso è proporzionevole all'organizzazione dell'essere, qual può essere l'ostacolo ragionevole, perchè noi meditando sulla struttura e sulla disposizione essenziale di un essere non possiamo mai conoscerne il fine?

25. Questa impossibilità non trovasi nel nostro processo razionale, ma nel metodo empirico abbracciato dai *Positivisti*, a tenore del quale essi sono inibiti di elevarsi alla cognizione delle cagioni efficienti e finali. Imperocchè l'induzione cui essi s'ostinano ad usare come unico e generale metodo delle scienze, se vale a raccogliere i fenomeni sotto le proprie leggi, è di per sè impotente a partorire la cognizione delle cause, sia efficienti, sia formali, sia finali. Ma se all'induzione si aggiunga la deduzione, se l'analisi si unisca con la sintesi, si capirà facilmente come la mente riflettendo sull'operazione di un essere possa mercè del principio razionale, che *l'operazione deve proporzionarsi all'essere*, sollevarsi alla cognizione della natura dell'essere stesso, e poscia con l'aiuto di alcuni principii razionali dedurne il proprio fine. Di qui voi intendete che per conoscere i fini delle cose, noi non abbiamo bisogno, come spesso fu obbiettato e ripetuto, di leggerli nella mente divina, ma ci basta l'osservazione ed il ragionamento sulle opere del creatore. L'Autore della natura ha dato ad ogni cosa una con l'essere il proprio fine; ma creando il mondo per l'esterna manifestazione delle sue perfezioni, ha dato agli esseri ragionevoli un lume capace di scoprire i fini naturali delle cose; sicchè essi non hanno a leggerli nella sua mente divina, ma nelle sue opere mediante alcuni processi razionali.

Egli sarebbe d'uopo che dopo aver difesa la possibilità di conoscere i fini naturali delle cose, passassi a dimostrare la necessità e l'utilità di questa cognizione nelle scienze naturali; ma io non credo opportuno entrare in questa discussione, sì perchè essa ci menerebbe troppo lontani dalla materia della presente trattazione, sì perchè altrove n'ebbi di proposito ragionato (¹).

(¹) Vedi gli *Elementi di filosofia speculativa*, *Ideol. spec.*, c. II, a. VII.

LEZIONE III

Del bene assoluto come fine ultimo dell' uomo

SOMMARIO

26. Il fine dell'uomo è obbietto precipuo della morale — 27. Necessità di ben definirlo — 28 Metodo da seguirsi — 29. Distinzione dell'uomo come agente fisico e come agente morale — 30. Come dall'analisi dell' uomo, in quanto è agente morale, risulti che il suo fine sia Dio — 31. Lo stesso risulta dalle condizioni necessarie alla felicità — 32: Connessione di queste dottrine col metodo seguito per determinare il fine dell'uomo — 33. Come l' uomo possa esser felice col solo appagamento della intelligenza e della volontà — 34. La dottrina cattolica della risurrezione dei corpi scioglie i dubbii in questa materia, e concilia l'integrità della felicità con la natura dell' uomo — 35. In cielo la felicità si possiede con un atto d'intelligenza, non di volontà— 36. La perfezione dell' uomo in terra sta nel tendere al suo fine; questa tendenza è atto precipuamente della volontà — 37. L'ordine dee dar la direzione a questa tendenza.

26. Tutte le quistioni che la Metafisica va sollevando, sono distinte ma non separate; esse si collegano tra loro come i rami di un medesimo tronco; chi ne concepisce una, è obbligato di chiamare a rassegna le altre; chi vuole risolverne una compiutamente, deve risolverle tutte; perocchè esse s' implicano, si presuppongono, e non formano che altrettante parti di un solo e medesimo tutto.

Il problema fondamentale della scienza morale è quello della destinazione finale dell' uomo; ma questo problema ne presuppone altri più semplici, dalla cui retta soluzione esso trae alimento e vita. Cotesti problemi più semplici, i quali costituiscono gli antecedenti necessari del problema morale, son tutti quelli che noi abbiamo risoluti sinora per assicurarci il terreno della trattazione scientifica. Però siamo ora in grado di proporre il problema morale, e dimandare: qual'è la legittima destinazione finale dell' uomo?

27. Oggi non si parla e non si scrive che di motori politici e di energie sociali; si chiamano a rassegna il popolo, la nazionalità, l'industria, il commercio, e via dicendo. Gli economisti fanno altrettanto delle varie forze che partoriscono le ricchezze; e chi dice *proprietà* e *capitale*; e chi grida, *compagnia* e *lavoro*; chi immagina altre formole diverse ed equivalenti; ma quanti sono che mettano a capo delle loro ricerche la destinazione finale dell' uomo, o supponendo la legittima soluzione di questo problema vengano subordinando ad esso le loro parziali ricerche? E' pare che i pubblicisti esclusivamente preoccupati dall' oggetto immediato della loro scienza l' hanno per via d' astrazione separato da quel problema superiore del fine dell' uomo, da cui ogni scienza pratica implicitamente o esplicitamen-

te dee partire. Eppure l' analisi più superficiale basta ad avvertire ognuno come tutte le scienze sociali fanno capo dal fine dell' uomo. Spieghiamoci con un esempio.

Volete voi ricercare quale sia il fine della società civile, e quale il miglior governo civile? Vi conviene partire dal fine dell' uomo; imperocchè come potrete voi conoscere il fine di una società di uomini, se non conoscete il fine dell' uomo stesso? La società civile è una collezione di uomini, ed il fine di ogni collezione non può avere la sua ragione ultima se non in quello degli elementi che la compongono. Il fine poi della società civile dee aversi continuamente in vista dal politico, il quale voglia regolarla con un governo civile fermo e duraturo, giacchè il miglior governo possibile è quello che meglio conduce la società al suo fine, e le fornisce i mezzi per arrivarvi. Per tal modo il problema politico è un corollario del problema sociale, e questo alla sua volta è un corollario del problema morale circa la destinazione finale dell' uomo ([1]). Tolta di mezzo la conoscenza della legittima destinazione finale dell'uomo, tutte le scienze sociali apparirebbero sconnesse, e mal si potrebbero innestare nell' albero enciclopedico dell' umano sapere ([2]). Or se tanta è l' influenza che la soluzione del problema morale circa la destinazione finale dell' uomo è ordinata ad esercitare non solo sulla vita privata dell' uomo, ma anche sulla sua vita pubblica, e su tutte quelle scienze le quali ne fanno loro obbietto, dove mai collocheremo noi il fine ultimo dell' uomo?

28. Ricordiamoci che in ogni problema il quale riguarda la destinazione di un essere, dobbiamo sempre partire dallo studio della natura di quell'essere, il cui fine andiamo ricercando; essendochè il fine risulta dalla natura come la conseguenza dal principio, l'effetto dalla cagione. Questo metodo dettato dal buon senso deesi anche applicare all' uomo, e analizzando la natura di lui dobbiamo dedurne il fine assoluto al quale egli è destinato.

29. Il concetto della natura specifica dell' uomo ci rappresenta un essere dotato di ragione e di libertà, che ha ricevuto dalla sua causa creatrice un primo impulso ad operare. In forza di questo primo impulso l'uomo tende allo svolgimento ed all' appagamento di sè stesso, cioè alla felicità; ma poichè quel primo impulso non dipende da lui, bensì dalla causa creatrice, egli n' è solo *agente fisico*. Di vero è un fatto che l'amore del nostro ben essere, della nostra felicità è un vero amore naturale ed invincibile; esso è l'origine di tutte le nostre elezioni, di tutti i nostri desiderii, di tutte le nostre

([1]) Cons. Jouffroy, *Du problème de la destinée humaine*, *Mélanges philosophiques*, p. 356, 357, Bruxelles 1834.

([2]) Vedi pag. 35 e seg.

deliberazioni; sicchè ben può dirsi che è principio e motore di tutte le nostre azioni. Ma quantunque l'amore di noi stessi sia principio e motore di tutte le nostre azioni, pure non è la regola delle medesime. Tutti gli uomini, per cagion d'esempio, desiderano godere di una buona salute; tal desiderio è il principio ed il motore di tutto ciò che si opera in ordine alla salute; ma non ne è precisamente la regola; perciò quel desiderio è comune a tutti, la regola è differente per molti. Il desiderio tende al fine: la regola prescrive i mezzi per giungervi; quello dà forza per camminare; questo dirige e determina i passi; il primo è una conseguenza della propensione; la seconda è un risultamento di cognizioni. Se l'uomo fosse un essere meramente sensitivo, in questo caso confonderebbonsi fra loro il principio e la regola delle azioni; perocchè l'essere sensitivo non essendo dotato di forza riflessiva e di libero arbitrio non è capace di giudicare dei mezzi che debbono addurlo a quel fine, da cui nascer dee la sua felicità. Esso tutto opera per istinto, e questo serve a lui di principio e di regola. Ma l'uomo non è già un essere meramente sensitivo: egli è dotato anche d'intelligenza e di ragione per la quale può conoscere l'oggetto della sua felicità ed i mezzi per giungervi. Cotesta cognizione gli rappresenta la regola secondo cui egli è moralmente obbligato di operare, ed in quanto egli sottostà a questa regola, è un vero *agente morale*. In questa nostra dottrina il principio della felicità si combina con quello del dovere, sicchè non due ma uno è sempre il fine ultimo dell'uomo ([1]). Difatti la felicità altro non è che il riposo dell'uomo per aver raggiunto il suo fine; il dovere, come appresso vedremo, esprime la necessità morale di arrivare al fine per le vie volute dal Creatore. Dunque la felicità è subordinata al fine dell'uomo, come l'effetto alla cagione; il dovere vi è connesso, come la causa con l'effetto. Pongasi ben mente a questa dottrina, giacchè la sua dimenticanza è stata feconda e di gravi errori e d'insufficienti sistemi di Morale.

30. Ma se la felicità dell'uomo dee dipendere da quel fine che la retta ragione gli mostra come ultimo suo termine, dove dovrà collocarsi questo fine? In un obbietto finito, ovvero nell'essere infinito?

Noi innanzi dicemmo che per determinare il vero fine dell'uomo, il vero suo bene, bisogna pigliar le mosse dall'analisi della sua natura. Or meditando noi sulla natura dell'uomo troviamo che egli nella specifica sua qualità ha una intelligenza, la quale non essendo limitata a tendere ad alcun vero particolare, spazia per ogni vero

([1]) L'egregio nostro Galluppi, *Filosofia della volontà*, Part. I, c. IV, t. I, p. 189 e seg., Milano 1846, ha disconosciuto la relazione della felicità col dovere, allorchè ha insegnato, che questi sono due *fini ultimi*. Come è mai possibile, che due sieno gli ultimi fini o termini di un medesimo subbietto? Vedi p. 80-81.

che la sua naturale capacità non trascenda ([1]). Parimenti vi avvisiamo una volontà non limitata a cercare questo o quell' altro bene particolare, ma fatta per tendere ad ogni bene, che l'intelletto le presenti; nello stesso modo che la vista non è limitata a vedere questo o quell'altro oggetto, ma tutto ciò che sia visibile ([2]). Movendo voi da questo fatto e procedendo di deduzione in deduzione potrete discorrere così: poichè l'obbietto della intelligenza non è questo o quel vero particolare, e il bene della volontà non è questo o quel bene particolare, il fine corrispondente alle tendenze specifiche dell' uomo non può essere altro, fuorchè Dio, assoluto Vero ed assoluto Bene, principio e fonte di ogni vero e bene. Tale è l'avvenire che la filosofia può promettere all'uomo; questa è l' ultima parola cho ella può profferire sulla destinazione finale di lui. Ma perchè meglio apparisca la forza dell' allegato ragionamento mi giovi osservare, che il fine ultimo dell' uomo deve essere quel termine verso cui la causa creatrice lo sospinge con quel primo principio di azione, che comunemente *natura* si appella. Or se la natura specifica dell' uomo è un principio intelligente e volente; se l' intelligenza e la volontà son fatte l'una per il vero senza limiti, e l'altra per il bene anche senza limiti; se questo vero e questo bene non trovasi se non in Dio, il quale è assoluto Vero e Bene, egli è chiaro che non può negarsi, essere Dio il fine ultimo dell'uomo, senza disconoscere la perfezione dell' umana natura.

Forse si dirà: l' analisi della natura umana ci manifesta, è vero, una intelligenza non ristretta a contemplare un vero particolare, ed una volontà non limitata ad un bene particolare, ma tra il dire che l' obbietto adequato della intelligenza non sia questo o quell' altro vero, e l'obbietto adequato della volontà non sia questo o quell' altro bene, e l' affermare che l'obbietto adequato dell' una e dell'altra sia Dio, vi è qualche divario. Imperocchè nel primo caso si nega solo la limitazione di tendere ad un obbietto particolare; e quindi si assegna per obbietto della intelligenza il vero indefinito, e per obbietto della volontà il bene indefinito; ove nel secondo caso si fa termine di quelle potenze l'infinito; cosa tanto falsa, quanto la confusione dell' infinito coll' indefinito.

Grave difficoltà sembra questa; ma io credo che una riflessione più saggia e profonda basterà per trionfarne. Voi già sapete la di-

([1]) « Obiectum intellectus est universale verum » : san Tomm., 1ª 2ae, q. II, art. 8.

([2]) « ... voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum, vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc, vel illud determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet, quod semper hoc, vel illud bonum velit » ; san Tommaso, *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 6 ad 5.

stinzione tra l' indefinito e l' infinito; quello significa l'impotenza in cui noi siamo di assegnare un limite all' obbietto del nostro atto cogitativo; questo esprime la pienezza obbiettiva delle perfezioni nell'essere pensato. Il primo dunque è subbiettivo, il secondo è eminentemente obbiettivo. Questa semplice nozione e distinzione dell' indefinito dall'infinito basta a dimostrare come il fine ultimo dell'uomo non possa essere il vero ed il bene indefinito, ma il vero ed il bene infinito, cioè Dio. Difatti il fine ultimo di un essere non può essere un astratto, ma un concreto, non il nulla, ma l' essere. Ora l'indefinito esprime una sola negazione subbiettiva, non una realtà; dunque esso, non che costituire il fine dell' uomo, non può neanco essere il fine naturale ed il compimento di alcun essere. Se l' intelligenza umana non è ristretta a contemplare alcun vero particolare e limitato, e la volontà non è ristretta di tendere ad un bene limitato, ciò è appunto perchè l' obbietto adequato dell' una e dell' altra è il vero ed il bene senza limiti; il vero per l'intelligenza, il bene per la volontà. Laonde osservandosi la non limitazione della intelligenza e della volontà relativamente ai veri ed ai beni finiti, ottimamente si argomenta, essere Dio l'ultimo fine dell'uomo, l'obbietto specifico della sua felicità ([1]).

31. Questo vero il quale chiaramente risulta dalla semplice analisi della natura dell' uomo, è mirabilmente confermato dalle condizioni essenziali che debbonsi rattrovare in quell'obbietto, il cui possesso deve partorire nell' uomo la felicità. Il fine ultimo è bene assoluto relativamente all'essere che lo possiede; dunque cercare quell' obbietto in cui ripor si dee l'ultimo fine dell' uomo, val quanto studiare il supremo bene di lui; quel bene cioè che dee essere voluto per sè stesso e non in grazia di un altro; quello che ottenuto dall'uomo sazia l'innato desìo di lui; che posseduto una volta esclude ogni timore di pèrderlo, ed il cui possesso sia un' interminabile vita di appagamento. Laonde tre sono le condizioni essenziali di quel sovrano bene in cui deesi collocare il termine ultimo delle umane aspirazioni, e dal cui possesso dee nascere la felicità nell' uomo. Esso dee saziar tutto l'innato desiderio di lui; dee escludere ogni

([1]) Il celebre Card. Gotti, *Theol. scholastico-dogmat.*, tract. I, q. II, n. XVII, t. II, p. 16, Venetiis 1750, proponendosi la stessa difficoltà la risolve in modo conforme al nostro. « Bene enim et absque aequivocatione a bono universali in essendo arguitur ad bonum universale in causando, quando illud in isto eminenter continetur, ut arguit D. Thomas; qui per bonum universale intelligit bonum absolute, sive non contractum ad hoc vel illud particulare. Et quia quaecumque bona assignentur praeter illud quod ita est universale, ut eminenter contineat omnia bona, omnia habent bonitatem contractam, et participatam; ideo voluntas hominis non quiescit, donec pertingat ad illud bonum per essentiam, qui est Deus solus, continens omnia appetibilia, et omne bonum eminenter ».

timore e tristezza; dee nel possesso essere senza fine ([1]). Or in quale bene troveremo noi queste condizioni? Se esse non si verificano nel solo possesso del bene infinito, dovranno verificarsi nel possesso di un bene finito; tra il bene infinito ed il finito non si dà mezzo. Or niun bene finito può realizzare tutte a tre quelle condizioni richieste alla felicità; basta solo osservare, che niun bene limitato può saziare l'indefinita tendenza dell'uomo in ordine al vero ed al bene assoluto. Il qual vero non rimase ignoto al sublime intelletto di Platone, il quale l'ultimo fine dell'uomo nella contemplazione del bene assoluto ripose ([2]).

E questo vi fa anche comprendere la profondità di quel sublime pronunziato del sommo filosofo da Tegaste, che solo chi creò l'uomo, può farlo beato ([3]), cioè che la causa finale deve essere la causa creatrice. Per fermo, il conseguimento del fine costituisce nell'uomo che vi tende uno stato di perfezione, il quale vuolsi considerare come compimento dell'essere suo. Or se l'essere dell'uomo proviene da Dio, è forza che anche il suo compimento derivi da Lui; e però Dio deve esserne il fine, come n'è il principio.

32. Gittando uno sguardo retrospettivo ai passi fatti sinora per istabilire, essere Dio l'ultimo fine dell'uomo, voi intenderete che noi siamo partiti da un punto eminentemente luminoso. Esso è il fatto dell'innata tendenza che noi abbiamo al vero ed al bene senza limiti. Analizzando questo fatto e movendo dal principio che ogni tendenza ottiene il suo compimento e fine in quell'essere, dove trovasi la ragione del suo obbietto, ne abbiamo logicamente inferito, che siccome nell'essere infinito trovasi il sommo vero ed il sommo bene, così solo in Lui può dimorare l'ultimo fine dell'uomo, ed il termine di sua felicità ([4]).

33. Ma io già preveggo la difficoltà che spontaneamente vi si affaccia al pensiero. La felicità dell'uomo dovendo produrre in lui un pieno appagamento, dee originare dal possesso di un bene che sia capace di appagare tutte le tendenze di lui. Ma l'uomo non solo ha

([1]) « Quomodo ergo quaeram vitam beatam, quae non est mihi, donec dicam, sat est? » sant'Aug., *Conf.*, lib. X, c. XX — « Nec miseria et beatitudo simul homine habitare cousueverunt »; *De Mor. Ecc.*, lib. I, c. I — « Quomodo enim beata vita, ubi nec vita? » *Conf.*, lib. IV, c. XII.

([2]) « ... αὐτό ὃ ἔστιν ἀγαθόν αὐτῇ νοήσει λαβῇ »; *Rep.*, VII.

([3]) *Serm. de discip. christ.*, c. VI; *De Civ. Dei*, lib. XIX, c. IV.

([4]) Dante espresse lo stesso vero dicendo:

> Io veggio ben che giammai non si sazia
> Nostro intelletto, se il Ver non lo illustra
> Di fuor dal qual nessun vero si spazia
> Posasi in esso, come fera in lustra,
> Tosto che giunto l'ha, e giunger puollo
> Se non, ciascun disio sarebbe frustra; — PARAD., *Cant. IV.*

tendenze intellettuali, come sono la intelligenza e la volontà, ma anche tendenze di ordine sensitivo; egli aspira non solo ai piaceri intellettivi, ma anche ai piaceri sensibili. Se dunque in Dio la sola intelligenza e volontà possono trovare appagamento, come mai potrà dirsi che Egli sia il compimento e il fine totale dell'uomo? Cotesta difficoltà che voi potreste muovermi, è quella stessa che affacciatasi alla mente del Reynaud indusselo a credere, che gli uomini nella loro vita angelica, quando cioè hanno ottenuto il termine di loro destinazione, debbono trovare in esso l'appagamento di tutte quelle tendenze, e tutte quelle gioie, cui essi nella loro vita tellurica ebbero comuni cogli animali ([1]). Ma non avete voi letto il discorso di Diotimo nel *Banchetto* di Platone, dove si mostra che i piaceri sensibili non appartengono all'ideale perfetto dell'amore e del bene; che anzi ne impediscono il perfetto conseguimento? Mi spiegherò più chiaramente.

Voi sapete che la perfezione di una cosa può riguardare o il suo essere o la sua natura, potendosi sempre in ogni cosa distinguere o l'uno o l'altro elemento. L'essere è perfetto, quando ha in atto compiuto la sua esistenza, giacchè questa altro non è che una mera attualità; perfetta è poi la natura, quando non manca di nulla che si richiede per la perfetta sua operazione, di cui essa è il primo principio attivo. Or se voi nell'uomo considerate l'essere dell'anima ragionevole, dovete pur convenire che questa, lorchè esiste separata dal corpo, ha una sussistenza perfetta, perocchè essendo ella un principio spirituale ha una sussistenza propria, che non le proviene dal corpo. Or se l'anima umana, quando è separata dal corpo, ha una sussistenza perfetta, dee avere eziandio una operazione perfetta, giacchè questa essendo il germoglio naturale dell'essere si proporziona sempre all'essere stesso da cui deriva. Ma quale è mai quest'operazione perfetta che all'anima separata dal corpo conviene? L'anima separata dal corpo è un semplice principio spirituale; questo non è capace di altre azioni fuorchè dell'intendere e del volere; dunque l'anima separata dal corpo esercita in modo perfetto queste due sue specifiche funzioni. Il che ci è conto anche dalla sperienza, la quale ci attesta che nell'attuale condizione sebbene i sensi sieno necessarii ad aprirci il primo intendimento delle cose, e le passioni accrescano veemenza all'umano operare, pure quelli con la materialità dei fantasmi e con la perseveranza degli obbietti sensibili fanno spesso velo all'intelligenza, e queste modificano spesso con elementi eterogenei il nobilissimo e puro esercizio della virtù. Laonde svincolata che l'anima umana sarà dai legami corporei, dovrà avere un modo di operare più perfetto di quello che avea durante la sua unione col corpo. Or se l'uomo per la sua parte immortale ha una piena sussistenza oltre alla momenta-

([1]) *Terre et Ciel*, p. 292-297. 1 éd.

nea esistenza del corpo, e se egli esercita in modo perfetto le più perfette funzioni vitali, come sono l'intendere ed il volere, chiaro è che beandosi egli con la intelligenza nel sommo vero e con la volontà nel sommo bene deve essere pienamente felice. La ragione è chiara. Dove l'essere è perfetto, anche perfetto è l'operare, e dove l'operare è perfetto, pieno e perfetto è il possesso del bene ottenuto. Ma il pieno possesso del bene produce quell' appagamento totale che costituisce la felicità. Dunque l'anima è pienamente felice col solo appagamento della intelligenza e della volontà, e perciò l'appagamento delle potenze inferiori non si richiede per l'essenza della felicità. Il qual vero riesce più evidente, ove si consideri che l'esercizio delle potenze sensitive nell'uomo ha solo un prezzo relativo e condizionale. Il senso serve a manodurre l'intelletto alla scoperta del vero, e le passioni a raddoppiare le forze della volontà per il retto sentiero del bene. Egli adunque è ragionevole che, cessata questa condizione relativa alla vita attuale dell'anima umana, e subentrato un nuovo modo di essere ed un più perfetto modo di operare, cessi anche per l'anima umana il bisogno di servirsi dei sensi e delle passioni per la realizzazione del suo fine.

34. Ma sebbene considerandosi la perfezione della sussistenza dell'anima umana le gioie sensibili non si trovino necessarie all'essenza della felicità, pure avendosi riguardo alla perfezione di sua natura, la ragione trova verisimile che l'uomo nel compiuto possesso della felicità ottenga anche quelle gioie sensibili, le quali escludono ogni idea d'imperfezione [1]. Difatti sebbene l'anima umana separata dal corpo abbia una sussistenza perfetta, pure la sua natura dicendo ordine e relazione ad essere unita con un corpo, quando n'è separata, ha un naturale desiderio a riunirvisi; sicchè quella natura rimane incompleta, finchè una tale unione non siasi di nuovo verificata. Però Dante nel *Paradiso* induce i Beati come aventi alcun *desio dei corpi*, e pone in bocca ad uno di loro quella bellissima terzina:

> Come la carne gloriosa e santa
> Fia rivestita, la nostra persona
> Più grata fia per esser tutta quanta [2].

Or se l'anima umana quando è separata dal corpo, non ha la natura compiuta ed integra, e se ella desidera di ricongiungersi col corpo una volta da lei abitato, è chiaro che ella fruendo della contemplazione del sommo vero e del sommo bene è pienamente appagata in quanto all'oggetto posseduto, ma non secondo il modo come desidera possederlo, perocchè ella desidera di possederlo anche in unio-

[1] Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. IV, a. 5.
[2] *Canto XIV*.

ne col corpo [1]. Egli adunque è giusto che ancor questo desiderio sia appagato, perocchè ancor esso è naturale.

Ma come conciliare questi due termini; il desiderio che ha l'anima umana di ricongiungersi col suo corpo, deve essere appagato, acciocchè la felicità corrisponda anche alla sua natura; il corpo con cui ella fu congiunta, è ito in polvere? Filosofi razionalisti, che a nome ed onore della filosofia perfidiate a negare ogni vero rivelato, e tutto dalla vostra ragione individuale ricavar pretendete, siate leali, e confessate una volta che i vostri attacchi contro la rivelazione rimbalzano sempre contro la ragione; talchè negando voi i veri tramandati da quella, lasciate questa dubbiosa in ordine a molti veri spettanti anche l'ordine razionale. Difatti quale splendida luce non isparge su quel tormentoso problema il dogma cristiano della risurrezione dei corpi umani, che combattuto in tutt'i tempi ha sempre trionfato da tutt'i cavilli? [2] Esso dimostra come sotto l'azione onnipotente di Dio ristorandosi l'integrità della natura umana momentaneamente interrotta dalla morte, può l'anima umana essere appagata nel naturale suo desio di ricongiungersi col corpo una volta abitato; che questo corpo rivestendo nuove qualità è intieramente subordinato all'anima, la quale per un certo riflesso e nel modo proporzionevole all'essere di esso vi tramanda i raggi di quella piena felicità di cui ella gode [3]. Per tal guisa e non altrimenti può essere risoluto quel complicato problema proposto: se i piaceri dell'uomo fisico si trovino, e sino a qual punto, nel possesso del sommo bene, obbietto della felicità.

35. Conosciuto l'obbietto in cui è riposto quel bene illimitato al quale l'uomo tende con la specifica sua natura, potrà bramarsi di conoscere in qual modo potremo noi averne il possesso. Un agente conseguisce il suo fine operando; le facoltà specifiche dell'uomo sono l'intelligenza e la volontà. Dunque egli entra in possesso del supre-

[1] « ... desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet »; san Tomm., 1ª 2ae, q. IV, a. 5.

[2] Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, trad. Trullard, Part. III, sect. II, p. 223-225, not., e Reynaud, *Op. cit.*, p. 288-291, hanno riprodotto contro questo dogma le antiche difficoltà trionfalmente confutate da Origene, *Cont. Celsum*, lib. V, c. XVIII-XX; da sant'Agostino, *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. XI; *Sermo CXLII*, *De Resurr. corp.*, c. III; *Epist. CCV* (al. 146) *ad Consentium*, c. II, n. 9-10; *De Vid. Deo ad Paulinam*, *seu Epist. CXLVII*, (al. 111), c. I, n. 3; c. V, n. 16; da s. Greg. Nisseno, *De Anima et Resur.*; da Tertulliano, *De Resurrect. carn.*; e d'Atenagora, *Della Resurr.*, trad. di Gaspare Gozzi.

[3] «... ex beatitudine animae fiet redundatia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. IV, a. 6.

mo suo bene operando con l' intelligenza e con la volontà. Ma quale di queste due facoltà ci mette formalmente in possesso del nostro fine; l' intelligenza o la volontà? Per risolvere il problema analizziamo gli atti della volontà.

Egli è chiaro che gli atti della volontà non possono essere che amore o avversione; di questa non occorre far parola, giacchè per essa si fugge il male, non si abbraccia il bene. Ma l'amore o è di un bene astratto (*compiacenza*) o di un bene lontano (*desiderio*) o di un bene presente (*gaudio*). Il primo prescinde dal possesso; il secondo lo nega; il terzo lo presuppone. Dunque niuno di essi è il costitutivo di nostra felicità, poichè niuno di essi ci mette in possesso del bene infinito ([1]). A convincervi di questo vero osservate, che l'atto costitutivo della felicità dell' uomo non deve esser quello che solo con l'affetto l' unisce al suo bene, nello stesso modo che diconsi uniti due amici; ma quello che ne costituisce l' effettivo possesso; giacchè questa e non quella unione forma propriamente la felicità. Ora gli atti della volontà involgono solo una unione *affettiva*, ma niuno di essi è capace di dare un' unione *possessiva* ed *effettiva* ([2]).

Se l'atto costitutivo della felicità non è un atto della volontà, egli è chiaro che dev'essere un atto d'intelligenza. Questo vero il quale fu anche conosciuto da Platone, d'Aristotile e da molti altri filosofi, congiunge ai titoli di autorità anche quelli di ragione. E per fermo, la felicità essendo il proprio bene di una natura intellettuale deve da lei ottenersi mediante l'esercizio di quella potenza, la quale è propria della specifica sua organizzazione, e dalla quale tutte le altre ricevono moto e direzione ([3]). Or chi non sa che l'intelligenza è la facoltà propria di una natura intellettuale; che essa è la prima tra tutte le altre; sicchè da essa la stessa volontà è diretta e governata? Nulla adunque è così ragionevole, che essendo io uomo primariamente per la intelligenza, ottenga altresì per l'esercizio di questa potenza la mia destinazione finale ([4]). L'atto proprio dell'intelletto è l'apprendere, e l'apprendere direttamente il Vero infinito ed *evidente* è l' atto costitutivo della felicità. Io dico il vero *evidente*, giacchè l'evidenza è propriamente quella che calma la intelligenza, fa-

([1]) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. III, a. 4; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, a. 1.

([2]) Con questa distinzione si possono chiarir poco fondate le opposizioni che il Card. Pallavicino fa su questo punto nella sua egregia opera: *Del Bene*, Part. II, lib. I, c. XXXIX-XL, t. I, pag. 111-115, Milano 1831. Per maggiori schiarimenti giova leggere il p. Antonio Goudin, *Phil. iuxta D. Th. dogmata*, Part. III, q. I, a. 3, *secunda concl.*, t. IV, p. 61-65, Coloniae 1732.

([3]) San Tommaso, *Cont. Gent.*, lib. III, c. XXVI.

([4]) Quinci si può veder come si fonda
L'esser beato nell'atto che vede,
Non in quel che ama, che poscia seconda. — DANTE, *Par. XXVIII*.

cendole conoscere chiaramente l'obbietto. Quando l'intelletto mercè della cognizione si sarà impossessato dell'essere infinito, la volontà sarà anche giunta al termine di sue brame; ella godrà parimenti del bene illimitatamente, giacchè l'Essere considerato come obbietto della volontà dicesi *bene*. Quest'atto di perpetua intelligenza evidente e di perpetuo riposo della volontà nel bene infinito, atto in sè limitato, ma illimitato nel suo obbietto e nella sua durata, formerà la perfezione ultima e la felicità dell'uomo nell'essenziali sue facoltà spirituali.

36. Se non che quantunque la ragione ci mostri che il supremo bene dell'uomo non altrove che nel possesso di Dio debbasi collocare, pure ella palesandoci la esistenza di questo bene negli splendori di un avvenire eterno, ci scopre la impossibilità di ottenerlo pienamente in questa vita. Intanto poichè uno è l'essere dell'uomo, il quale vive nel tempo e per la sua parte immortale è ordinato a vivere una vita oltramondana, il fine cui egli può realizzare in questa vita non che essere contrario o diverso da quello cui dovrà realizzare nella sua vita oltramondana, deve essere a questo subordinato, come la vita temporanea all'eterna. Laonde i due problemi del fine dell'uomo in questa terra e del suo destino avvenire si confondono in uno, e formano due vie differenti ma solidali, che Dio ci ha date; la prima per la lotta, la seconda per la ricompensa. Or bene: se l'uomo, durante la sua vita tellurica, non può realizzar pienamente il suo scopo col possedere l'obbietto della sua perfetta felicità, qual sarà il suo fine attuale? Proponiamo più chiaramente il problema; giacchè ogni quistione ben posta è per metà risoluta.

L'uomo in quanto possiede un principio attivo e vitale, sente il bisogno di agire, giacchè niente tanto ripugna alla vita, quanto l'inerzia e la immobilità. Se egli opera alla maniera degli esseri ragionevoli, deve proporsi un fine nelle sue azioni, avvegnachè l'operazione in generale richiegga un termine, ed ove essa proceda da un essere dotato d'intelligenza ed operante come essere intelligente, presuppone nel subbietto che la compie, la prenozione del fine. Or se nell'attuale condizione l'uomo non può ottenere il possesso del sommo bene, termine ultimo del suo operare ed obbietto di sua felicità, dovrà operare in modo e con la intenzione di tali fini che rimanga abilitato ad ottenere il fine ultimo, quando si è svestito dei lacci corporei, ovvero può operare e proporsi tali fini che in niun modo conducano al conseguimento di quel fine supremo? Ecco in sostanza a che si riduce il problema proposto della destinazione dell'uomo in questa terra. Ridotto a questi termini il quesito, la sua soluzione non mi sembra difficile, e voi già la prevedete.

La vita tellurica dell'uomo è subordinata alla sua vita oltramondana; la sua natura specifica, la perfezione del suo essere, e sinanco la stessa sua organizzazione dimostrano all'evidenza questo vero. Or

se quelle due vite s' intrecciano, e sono l' una all'altra subordinata, anche l'operare dell'uomo che vive nello spazio e nel tempo, deve essere subordinato a quel perfetto modo di operare che dovrà ottenere fuori dell'attuale sua condizione, anzi quello dee servire a questo di mezzo e di apparecchio. Laonde la perfezione che l'uomo può raggiungere in questa vita, sta nel tendere direttamente al possesso del sommo bene senza punto deviarne; val quanto dire: l' uomo allora sarà perfetto quaggiù, quando ogni sua operazione sarà dirizzata all' acquisto del sommo Bene. Ma quest'è opera propriamente della volontà, alla quale precipuamente appartiene indirizzar le azioni al fine; onde in terra la perfezione è principalmente morale, come nel cielo la beatitudine è principalmente intellettuale. *Morale* io dico, giacchè morale suol dirsi tutto ciò che alle operazioni volontarie si attribuisce, non essendo i costumi (*mores*) se non la serie delle operazioni volontarie.

37. Ma se la perfezione dell' uomo quaggiù sta nel tendere al sommo Bene senza punto deviarne, per quali vie egli dovrà tendervi? L'uomo è dotato di una ragione per la quale può conoscere gl'intenti del creatore. Ora il Dio reale che la ragione dimostra, che la coscienza adora e la rivelazione ci insegna, non essendo il Dio *potenziale* dei panteisti, imperfetto in sè e solo perfetto nell'ultimo termine del suo esplicamento, ma essendo il vero Assoluto, tutto perfetto in sè stesso e non bisognoso di cosa alcuna, niente ha potuto acquistare dalla fabbrica di questo mondo, e nulla mai acquisterebbe con la creazione di mille altri. Se dunque egli si è liberamente determinato a creare, non ha potuto avere altro fine che sè stesso, la manifestazione esterna delle sue perfezioni. Il mondo come opera di una mente infinita rivela il carattere principale della sua causa creatrice; giacchè il carattere distintivo della sapienza è di mettere ordine nei suoi effetti. Perilchè ben si può affermare, che il fine propostosi da Dio è la manifestazione esterna delle sue perfezioni fatta per mezzo dell'ordine. Or Dio, notatelo, dee volere che questo fine sia realizzato, perchè non può negare la sua sapienza, di cui l'ordine è effetto. Egli adunque con un imperativo categorico ed assoluto comanda che l'ordine sia conservato e vieta che sia perturbato. Ma a chi è indirizzato questo comando autorevole? Noi vedemmo che gli esseri inferiori all'uomo compiono fatalmente quel fine a cui sono ordinati dalla loro natura; in essi la legge di operare conformemente al fine è fatale e necessaria, come tale è la loro natura. Or se tale è l'operare degli esseri inferiori all' uomo, s'intende da sè che ogni comando indirizzato loro sarebbe, non che assurdo, ma inutile. Per contrario l'uomo potendo deviare dal suo fine ha bisogno di una norma che ve lo guidi; egli solo essendo fornito d'intelligenza e di libertà può intendere la ragionevolezza del comando, e liberamente operando in

modo ad esso conforme ottenere la sua perfezione. Laonde se il fine propostosi da Dio nella creazione del mondo è la manifestazione delle sue perfezioni fatta per mezzo dell' ordine, e se la realizzazione completa di questo fine è affidata all' uomo, non resta luogo a dubitare che il fine dell'uomo nella sua vita terrena è di tendere direttamente a Dio per le vie dell'ordine. Egli adunque non dee vivere per vivere, ma per adempire i disegni del suo Autore. Chi non sente la nobiltà di questa sublime missione affidata all'uomo, sarà bene che uscisse fuori dell'umanità.

LEZIONE IV

Dell' amor puro e disinteressato

SOMMARIO

38. Connessione di questo problema con l' antecedente — 39. Controversia tra Fénelon e Bossuet; Serlock e Norris; Leibniz e Kant — 40. La dottrina dell'*amor puro* ripugna ai precetti evangelici — 41. Disconosce la vera distinzione tra l' amore interessato e disinteressato — 42. Le manca la condizione della possibilità — 43. È pericolosa in morale.

38. Come alla difesa e custodia di una città giova lo spesseggiar le rassegne e vederle schierate sotto la stessa bandiera, così è gran profitto alla scienza ritornare sulle dottrine una volta fermate e vederle dipendenti dallo stesso principio. Il problema fondamentale della Morale, dalla cui soluzione tutti gli altri problemi secondarii traggono alimento e vita, è quello della finale destinazione dell'uomo. Per risolvere questo problema noi abbiamo creduto necessario partire dalla natura dell'uomo, di cui il fine deve essere compimento e perfezione. Il risultato della nostra analisi è stato, che il vero fine dell'uomo, degno della sua natura, non può altrove collocarsi che in Dio. Ma notate che l'uomo, al pari di tutti gli altri esseri, tende a conservare e perfezionare sè stesso; tendenza che nell'uomo piglia il nome di amor di sè stesso o di umana felicità. Ora il carattere proprio dell' amore è d' unificare gli amanti; quindi esso ivi è più naturale ed energico, ove maggiore è la unificazione. Pertanto l'*io* umano non solo è unito ma identico con sè stesso; in lui adunque l'amore di sè stesso è necessario e naturale. Così una analisi più vasta e comprensiva dell'uomo ci fa scoprire in lui due fini; l'amor di sè stesso e della felicità, e l'amore del bene assoluto. Questi due fini non possono essere indipendenti ed assolutamente ultimi; perocchè già vedemmo che un subbietto unico non può avere

due fini diversi. Egli adunque è metafisicamente necessario che siavi tra loro un' accordo nascente da naturale subordinazione. Ma è egli possibile questo accordo? In che esso risiede? Voi vedete che io son trascinato a giudicare di una grave quistione agitata con indicibile ardore nel secolo scorso. Essa è la quistione dell' *amor puro di Dio.*

39. Noi altrove dicemmo, che la virtù non esclude il desiderio della felicità; ma soggiungemmo che il motivo primario della virtù è l' amore del bene assoluto, di Dio; mentre il desiderio della felicità è solo un motivo secondario, conciliabile con quel primo motivo, anzi inseparabile da esso. Ora la controversia dell' *amor puro* di Dio risguarda appunto la legittimità di quel motivo secondario della virtù, pretendendo alcuni che esso distrugga l' indole gratuita e disinteressata della virtù, ed altri che si possa conciliare con essa. Un ideale chimerico di perfezione, il desiderio di purificare l' amor divino sino a non lasciarvi sussistere alcuna traccia di amor proprio conduce insensibilmente Fénelon a trovarsi, senza volerlo, d' accordo coi Quietisti. Al pari di questi egli vuol' escludere dall' amor perfetto di Dio ogni speranza di premio ed ogni timor di gastigo avvenire; vuole che la virtù sia praticata unicamente per la sua nobiltà; che il bene sia amato solo per l' idea del bene, senza che l' agente abbia in vista alcun utile che gli provenga dal bene, sia anche una immortale felicità. In questa sublime abnegazione che l' anima fa di sè stessa, del suo bene e sinanco della sua felicità, la virtù si mostra in tutta la sua nobiltà, l' amor di Dio in tutta la sua purezza, giacchè l' anima esercita la virtù, ama Dio, senza alcun fine secondario, senza alcun riflesso a sè stessa ([1]).

Come la dottrina dei Quietisti così questa di Fénelon, simile alla prima nel subbietto in controversia, avea gittato l' allarme in tutt' i cuori; l' anime veramente generose ed amanti della virtù ne erano inquietate, i politici preoccupati, ed i letterati vi prendevano parte, come i filosofi vi trovavano uno dei più gravi problemi della loro scienza. Il Bossuet, il quale avea battuto in breccia il Quietismo, non poteva rimanere in silenzio innanzi alla riproduzione di questo errore, a cui la dottrina, l' eloquenza e la pietà del Fénelon dovevano indubitatamente dar credito ed autorità. Per interesse adunque della scienza, della religione e della coscienza il grande prelato di Meaux prende a confutare gli errori dell' Arcivescovo di Cambrai, mostrando come il motivo della felicità sottordinato all' amore del bene assoluto è parte essenziale della virtù, ed è conforme allo stesso dettato istintivo e ragionevole dell' umana natura ([2]). Codesta

([1]) *Explication des maximes des saint sur la vie intérieure*, Paris 1697.

([2]) Cf. *Instruction sur les états d'oraison*, Paris 1697; *Divers Ecrits*, ou *Memoires sur livre intitulé*: *Explication des maximes des saint* ecc., Paris 1698; *De nova quaestione tractatus tres*, Parisiis 1699. Per questa controver-

dottrina di Bossuet, vuoi per la sua utilità pratica, vuoi per la sua profonda ragionevolezza e per il suo accordo coi più sani principii della teologia e della tradizione, ebbe una piena vittoria su quella dell'avversario, facendo passare nel suo campo la più parte dei filosofi francesi ([1]). Io dico la più parte, perocchè non ignoro che due ammiratori e seguaci di Melabranche, il p. Lami ([2]) ed il p. André ([3]), disertando dalle dottrine del loro comune maestro ([4]), presero a difendere Fénelon contro di Bossuet. In Inghilterra erasi elevata la stessa quistione tra Serlock ([5]) e Norris ([6]); dichiarandosi il primo favorevole all'opinione di Bossuet, ed accettando il secondo l'opinione di Fénelon.

Dalla Francia e dall'Inghilterra la quistione passò in Alemagna, dove Leibniz, il più grande filosofo di questa nazione, in termini diversi difese la sostanza della dottrina propugnata dal Bossuet, ed indicò le chimeriche ed eccessive tendenze della teorica dell'*amor puro* ([7]). Ma Kant nell'ultima metà del secolo scorso avendo riprodotto l'ideale chimerico della virtù stoica, riprodusse nella sostanza la stessa dottrina dell'amor puro. Separando egli l'*Aretologia* dall'*Eudemonologia*, la virtù dalla felicità, stimò che ogni riflesso dell'atto virtuoso, sia anche il motivo secondario della felicità, mette in compromesso la grandezza e l'indole disinteressata della virtù ([8]). Se non

sia passata tra Bossuet e Fénelon giova leggere Matter, *Le Mysticisme en France au temps de Fénelon*, c. XV, pass., Paris 1865.

([1]) Basta ricordare Regis, *Accord de la raison et de la foi*, part. I, lib. IV, c. I; non che Boursier, *De l'action de Dieu sur les créatures*, vol. II, p. 212, Paris 1714; La Bruyère, *Dialogues sur le quiétisme*, Paris 1699.

([2]) *De la connaissance de soi-même*, § XII-XIII, t. V, p. 45 e segg., Paris 1701.

([3]) *Discours sur l'amour désintéressé*, Disc. I. Cf. *Vie et correspond. inéd. du P. Andrée* publ. par Cousin, *Fragm. philos.*, t. III, p. 224, Paris 1847.

([4]) Il p. Lami, citando il cap. VIII delle *Conversations chrétiennes* di Malebranche, erasi studiato di mostrare il suo maestro favorevole all'opinione di Fénelon. In questa occasione Malebranche pubblicò il suo *Traité de morale augmenté d'un traité de l'amour de Dieu*, Lyon 1697, 2ª ed., in cui senza nominar persona, riprende la dottrina attribuitagli dal discepolo, e si dichiara per l'opinione di Bossuet.

([5]) Cf. Matter, *Op. cit.*, c. XXI, pass.

([6]) *Tavola dell'amor senza velo*, in ingl., 1682; *Idea della felicità*, 1683; *Teoria e leggi dell'amore*, 1688.

([7]) *Opp.*, ed. Dutens, t. VI, p. 254; t. V, p. 127; *Lett. a Magliabecci*, e *Lettre à l'ab. Nicaise*, publié par M. Cousin, *Fragments de phil. moderne*, t. III, p. 170-171 182-183, ed. cit. Falsamente adunque il Beausset, *Oeuv. de Fénelon*, t. IV, p. 178, ed. cit., scrisse che Leibniz è di accordo con Fénelon nella teorica dell'*amor puro*. Cons. Bordas-Demoulin, *Op. cit.*, Part. I, c. IV, t. I, p. 224-225, ed. cit.

([8]) *Fondaments de la Métaphysique des mœurs*, sect. II, p. 92-93, trad.

che tra Kant e Fénelon v' ha questa notevole differenza, che quegli crede che l'amor puro del bene possa esser l'effetto della volontà umana non sussidiata in nessun modo dall'ordine sovrannaturale della grazia, ove questi riconosce il bisogno della grazia per la esistenza dell'amor puro. Kant adunque è stato più esclusivo di Fénelon, ed ha meno di questo tenuto conto della naturale costituzione dell'anima umana.

40. Ogni qualvolta i filosofi cercarono d' insegnarci una morale assai più perfetta e squisita di quella del Vangelo, riuscirono a corromperla in effetto, e la misero in contraddizione con qualche parte della nostra natura. Cristo ripete ad ogni tratto nei suoi divini ammaestramenti le promesse e le minacce, e dà luogo all'espressione dei desiderii e dei voti che vi si riferiscono, nella formola di orazione, che insegna ai suoi discepoli. Ora i settatori dell' *amor puro* volendo separar la virtù da tutti questi motivi secondarii, par che vogliano perfezionare la legge evangelica e farsi autori di una morale più perfetta di quella che ivi è insegnata. Ma questo loro tentativo corre la fortuna di tutti i tentativi consimili, i quali movendo sempre da falsi presupposti riescono a costruire un ideale chimerico di perfezione per nulla acconcio all'umana natura.

41. Il fondamento su cui poggia la teorica dell'*amor puro* è, che se nell'amor della virtù e di Dio si fa entrare comecchessia il desiderio della propria felicità, quell'amore è per ciò stesso interessato, e quindi indegno dell'uomo. Or questo principio è evidentemente erroneo, e la sua falsità nasce appunto dalla cattiva nozione che si ha dell' *amor puro* e *disinteressato*. Non si può amare se non ciò che piace; non essendo l'amore che la tendenza dell'anima in ciò che piace ([1]). Ma in due differenti maniere possono le cose piacerci e trarre a sè il nostro amore; l'una per mezzo della semplice impressione che ci cagionano; l'altra per via di un giudizio della perfezione che in un oggetto ravvisiamo. Nel primo caso l' amore è sensibile, nel secondo è ragionevole; in quello il motivo dell' amore è il solo piacere; in questo è la perfezione ravvisata nell' obbietto. Ci piace, per esempio, un colore, perchè ci piace, nulla di più possiamo dire; la cagione ed il motivo è nel piacere stesso che quel colore produce. Ma la compiacenza che io provo nell' ammirare un quadro, è effetto della cognizione della sua perfezione; onde io non dico che quel quadro mi piace, perchè mi piace; ma mi piace per la perfezione che vi ravviso. Voi vedete che nell' uno e nell'altro caso il nostro piacere, ossia l' amor di noi stessi, ci muove e ci affeziona all' obbietto;

Barni; *Critique de la raison practique*, Part. I, lib. I, c. I, p. 163, 164, 165; cap. III, p. 260-261, 265-266 e segg., ed. cit.

([1]) « Ipsa autem aptitudo, sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil est quam complacentia boni »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. XXV, a. 2.

ma la ragion dell' amore non è la stessa nel primo e nel secondo caso. Nel primo caso tutta quella ragione risiede in noi stessi; il nostro piacere è l'unica ragione che ci affeziona all'obbietto: una vivanda delicata ci piace non per quello che è in sè stessa, ma unicamente per l'impressione gradevole che reca al nostro gusto. Nel secondo la ragione che eccita la nostra compiacenza, è fuori di noi: io contemplo la perfezione dell' oggetto; questa non trovasi in me, ma io non posso conoscerla senza approvarla e compiacermene. Or se il motivo per il quale io amo e mi affeziono ad un obbietto, è tutto in me, è la mia soddisfazione, sicchè indipendentemente da questa niente siavi nell'obbietto che la renda degno del mio amore, io dico che l' amore per tale obbietto è interessato. Se per contrario il motivo per il quale ci affezioniamo all'oggetto, trovasi nell' oggetto stesso, sicchè lungi dall' essere la considerazione dell' interesse è la perfezione stessa dell' obbietto che gli concilia il nostro amore, in quest' ultimo caso l' amore è puro e disinteressato. Intendete da questo che la via da tenersi per cercare la differenza tra l' amor gratuito e interessato è la considerazione dei motivi, che rendono amabile un oggetto.

Intanto osservate, che l'amore del nostro ben essere e di noi stessi si contiene sì nell'amore interessato che nell'amor gratuito. Difatti è sempre l'amor di me stesso e del mio bèn essere che mi rende affezionato a ciò che piace; il piacere è sempre mio, e l'amor di me stesso è il principio che mi trasporta ad amar quello che mi reca piacere, comechè non ne sia l'unico motivo. O ami io un uomo con amore gratuito, o con amore interessato, l'amo sempre perchè mi piace; onde a queste due affezioni presiede l'amor di me stesso. Ma nel primo caso io amo un uomo per il motivo del bene che in lui ravviso; nel secondo per l'unico motivo del bene che me ne torna; e da questa differenza di motivi nasce la distinzione tra l'uno e l'altro amore. Di che si fa chiaro che l' amore può essere disinteressato, ancorchè dipenda dall'amore del nostro essere, purchè questo non sia l'unico motivo di quello.

Con queste nozioni la controversia dell' amor puro agitata tra Fénelon e Bossuet è già risoluta nel suo principio. Fénelon diceva che l'amore del bene per essere disinteressato dev'essere indipendente da ogni riflesso all'amor di noi stessi. Egli adunque presupponeva che la distinzione tra l'amore interessato e disinteressato non nasce dai motivi, che determinano l'uno e l'altro, ma dalla dipendenza o indipendenza di quelle due affezioni dall'amor di noi stessi. Ma noi abbiamo dimostrato che la distinzione tra l'amore interessato e disinteressato si può benissimo conciliare con l'amore di noi stessi. Non usiamo espressioni equivoche. La propria felicità è certamente uno stato dell'anima propria. Quindi se essa è l'unico motivo dell'amore, questo

è interessato, perchè riconosce nell'amore di sè stesso non solo il principio motore, ma anche la direzione del moto, il motivo supremo ([1]). Fin quì la critica di Fénelon è irrepugnabile. Ma la quistione agitata tra lui e Bossuet non riguardava propriamente il motivo principale dell'amore, ma il motivo secondario ([2]); non chiedevasi se la virtù e Dio si debbano amare per il motivo principale della loro perfezione (in questo i due prelati erano d'accordo) ma se l'amore della virtù e di Dio possa essere disinteressato, ancorchè inchiuda come motivo secondario un riflesso a noi stessi, la propria felicità. Sotto questo rispetto l'illusione del Fénelon è manifesta; la dottrina del Bossuet incontrastabile. Difatti l'amore è sempre disinteressato, qualora il motivo che lo determina, sia la perfezione che si ravvisa nell'obbietto. Or quando io amo la realizzazione della mia felicità, la voglio come effetto del bene posseduto; e però il suo motivo è la perfezione stessa del bene; quindi il suo amore è disinteressato. L'errore di Fénelon fu quello di credere, che amandosi Dio, perchè egli ci ama, cioè per i benefizii che egli ci dona, per la sua bontà relativa, l'amore è interessato. Ma la bontà di Dio relativamente a noi non è forse un attributo di Lui, una sua perfezione? Ora amare Dio per un suo attributo, per una sua perfezione, è amarlo per sè stesso, è amarlo, perchè si concepisce come avente una data perfezione. Dunque l'amore di Dio motivato dalla considerazione della sua bontà verso di noi è disinteressato ([3]). Egli è vero che questa considerazione non può essere il motivo primario, chè questo è sempre l'assoluta bontà della perfezione divina; ma è vero altresì che ammettendosi come motivo secondario non si distrugge il disinteresse e la indole gratuita dell'amore ([4]).

42. Noi confessiamo che *l'amor puro* di Fénelon ed il culto puro della virtù proclamato da Kant sono un ideale di perfezione; ma crediamo che ciò che manca alla teorica di Fénelon e di Kant è la possibilità di essere praticata nello stato presente della nostra esistenza ([5]).

43. Nè è senza pericolo della morale il comandare quell'ideale puro

([1]) Il dotto Canonico Alfonso Muzzarelli, *Del Motivo formale, specifico e primario dell'atto di carità perfetta*, Prop. I-II, Fuligno 1791, 2ª ed., ha insino all'evidenza dimostrato con ragioni e con autorità, che il motivo primario della carità cristiana non può essere la felicità, ma la bontà assoluta di Dio.

([2]) Jouffroy nel suo *Cours de droit nat.*, leç. XVI, t. I, p. 408, Paris 1858, 3ª ed., non avendo ben ponderato lo stato di questa quistione, colloca il Bossuet tra i difensori dell'egoismo morale, ed il Matter, *La morale* ecc., c. III, p. 163, Paris 1860, vi associa anche Leibniz. La sola ignoranza della quistione può scusare questo errore storico.

([3]) Cf. Bossuet, *Instruct. sur l'états d'oraison*, lib. III, c. VIII, p. 82, ed. cit., e Galluppi, *Op. cit.*, Part. II, c. I, § 18, t. III, p. 231, ed. cit.

([4]) Cf. Muzzarelli, *Op. cit.*, Prop. III, p. 113-114 e seg.

([5]) Cous. Degerando, *Du perfection. moral.*, lib. I, c. X.

di perfezione, perocchè anche nel bene bisogna accomodarsi alla condizione della natura umana e non sognare di romperne i limiti. Noi vogliamo la nostra conservazione, il nostro sviluppo e la nostra perfezione e felicita, e questi desiderii primitivi ci permettono di amare il nostro essere ed il nostro ben essere, purchè lo facciamo secondo l'ordine. Pretendere di distruggere questi sentimenti è contrariar la natura, e a forza di rendere dell'uomo un angelo corriamo il pericolo di farlo bruto. Difatti la storia ci testimonia che i falsi mistici cominciarono sempre coll'inculcare un ideale di perfezione superiore a quello della purità evangelica, e finirono con la corruzione. Il che dimostra che noi non siamo e non possiamo niente fuori dell'umanità: se pretendiamo di affrancarci dai suoi limiti, finiamo coll'affrancarci ancora dalla regola che ci sostiene e ci santifica. La Chiesa cattolica adunque condannando il libro di Fénelon ha rivendicati i dritti dell'umana natura, ed à proclamata una dottrina appropriata alla condizione dell'uomo. Giulio Simon comechè razionalista ha bene osservato, che i due gradi che la Chiesa riconosce nel rimorso giustificante, cioè la *contrizione* e l'*attrizione* contengono la più bella confutazione di ogni morale esclusiva ([1]). Difatti la *contrizione* è fondata sul dolore di avere mancato contro il dovere; mentre l'*attrizione* poggia sul timore delle pene. Or la Chiesa stabilisce con ragione la profonda inferiorità dell'anima il cui rimorso e dolore nasca unicamente dal timore; perocchè quest'anima non ama propriamente che sè stessa; non ha rispetto alcuno alla legge, al bene ed a Dio. Ma dichiarando questo rimorso insufficiente alla remissione del male, non esclude la fede in una vita avvenire, il fermo proposito di obbedire alla giustizia e l'amore dei beni riserbati ai giusti nella loro vita oltramondana. In somma: bisogna obbedire al dovere per l'idea del bene e del dovere; ma se obbedendosi al dovere per il motivo primario dell'autorità della legge morale si ha ancora in vista di evitare in questo modo le pene che sono conseguenza necessaria del delitto, ed ottenere le ricompense della virtù, non per questo l'azione cessa di essere buona e meritoria.

([1]) *Le Devoir*, Part. IV, c. 1, p. 368, Paris 1860, ed. 6ª.

LEZIONE V

Natura e condizioni dell' atto umano

SOMMARIO

44. La dottrina del fine dell'uomo involge quella del suo operare — 45. Natura dell'atto umano — 46. Serie degli atti successivi pei quali la volontà arriva a dare esistenza all'atto umano — 47. L'atto umano ha l'essenza compiuta nell'interna elezione — 48. Distinzione tra gli atti eliciti e gli atti comandati, e come questi compiono l'integrità non l'essenza di quelli — 49. Serie degli atti successivi per cui la volontà trasmette esternamente i suoi voleri — 50. Paragone degli atti umani con quelli che tali non sono.

44. Se l'uomo ha un fine da conseguire e se nell'ottenimento di questo giace la completa perfezione dell'esser suo, niente tanto dovrà essergli contrario, quanto l'immobilità; l'agire gli è forza. Anzi tra gli esseri viventi che compongono il mondo sensibile, essendo l'uomo il solo che riproduce più perfettamente l'archetipo della vita, deve riprodurne anche l'azione, sua necessaria conseguenza. Leibniz, il più grande filosofo della Germania, esemplifica questo concetto in una maniera assai brillante e singolare. Un negoziante olandese, uomo di spirito assai vivace, secondo il costume della sua nazione avea per indizio della sua bottega sospesa questa epigrafe: ALLA PACE PERPETUA, dipingendo al di sotto di essa un cimitero. Questo concetto fu assai sublime ed immaginoso, ripiglia il filosofo prussiano, perocchè è solo oltre alla tomba che si ottiene il riposo come necessaria conseguenza del fine posseduto ([1]).

45. Or se nell'attuale condizione l'uomo deve operare per ottenere il suo fine, anzi se l'attuale sua perfezione, come altrove si disse, sta nel tendere al suo fine senza punto deviarne, qual natura e quali condizioni debbono avere i suoi atti per realizzare lo scopo? La risposta all'inchiesta non mi sembra difficile, se rianderemo le dottrine stabilite per lo innanzi.

Altrove io ho dimostrato che il fine di ciascun essere deve essere proporzionevole alla sua natura, e che ogni essere raggiunge il suo fine operando conformemente alla sua natura, cioè con l'operazione specifica dell'essere suo. Movendo da questi principii son condotto ad inferire, che l'uomo deve abilitarsi a raggiungere il suo fine con atti i quali sieno il ritratto fedele ed il naturale germoglio della specifica sua natura. Ma quale è la specifica natura dell'uomo? In lui io trovo l'essere; ma questo gli è comune col regno minerale; trovo la

([1]) *Dissert. de actor. publicorum usu*, *Opp.*, t. X, p. 287, ed. Dutens.

vita vegetativa ; ma per questa non si distingue dal vegetale; rinvengo la vita sensitiva; ma anche questa gli è comune col regno animale. Ma quando osservati tutti questi punti di contatto che l'uomo collegano con gli altri esseri inferiori, mi sollevo a considerare il suo principio ragionevole, scorgo in questo la sua natura specifica ; e però considero l'uomo come anello intermedio che riunisce in sè le perfezioni delle sostanze inferiori e superiori, e connette il cielo con la terra, l'intelligibile col sensibile. Or se la natura specifica dell'uomo riferisce un principio intelligente e libero, fatto per apprendere il vero ed il bene e muoversi liberamente al bene conosciuto, l'operar suo proprio, *l'atto umano*, non può essere altro che quello il quale procede dalla sua deliberata volontà, cioè con cognizione di fine e di mezzi e con libertà di arbitrio. Difatti l'azione umana dicesi quella la quale procede dall'uomo secondo la specifica natura del suo essere e del suo operare. Ma la specifica natura dell'uomo riferisce un principio intelligente e libero; il modo di operare proporzionevole a questa natura è d'agire con cognizione di fine e con libertà d'arbitrio, cioè con deliberata volontà. Dunque l'atto veramente umano, degno della eccellenza dell'uomo, è quello che da deliberata volontà procede ([1]). Non vi aspettate che io vi dimostri qui l'esistenza del principio ragionevole e libero nell'uomo; queste verità debbono essere dimostrate in una scienza superiore ; la Morale le presuppone conosciute e dimostrate. Ben però sarà necessario che io vi analizzi la natura dell'atto umano, scomponendolo nei suoi principii, e mostrandovi la successione di quei varii fenomeni morali che precedono la sua esistenza.

46. Ogni atto della volontà dee muovere dalla brama insuperabile del bene e della felicità, come da principio indeliberato e necessario ; nella stessa guisa che l'evidenza dimostrata non potrebbe stare senza principii indimostrabili. Se voi togliete alla volontà quel primo impulso necessario al bene assoluto, la esistenza degli altri suoi atti secondarii vi riuscirà inesplicabile. Imperocchè tutti questi atti secondarii son sempre accidentali, possono esistere e non esistere; non essendovi alcuna ragione o necessità metafisica per la quale la volontà debba volere questo o quell'altro obbietto particolare. Ora i Metafisici dimostrano, che l'accidente non può stare senza la sostanza; che ogni principio accidentale di azione rifondesi sempre in un principio sostanziale, come in sua prima radice. Per la qual cosa ogni atto secondario ed accidentale presuppone un *atto primo* nella tendenza; il quale *atto primo* altro non è che l'essere stesso della potenza considerato col primo impulso alla specifica sua azione. La volontà dunque come tendenza deve avere nell'esser suo un primo

([1]) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q 1, a. 1.

impulso di azione, il quale sia primo principio di tutti gli atti secondarii che ella esercita ([1]). Questo impulso l'è dato dall'Autore stesso di sua natura, e perciò antivenendo ogni umana opera è necessario ed indeliberato ([2]). Ma quel primo impulso sospingendo fatalmente la volontà al bene, le lascia l'indifferenza di tendere ai beni particolari; nella stessa guisa che l'occhio è indifferente a qualunque superficie; a veder questo o quell'altro obbietto colorato ([3]). Nondimeno come l'occhio non può esercitarsi intorno ad una superficie determinata se non per la qualità del colore che in essa rifulge, e il quale è obbietto adequato di quella potenza, così anche la volontà non può volere un obbietto se non per la qualità del bene, che è il suo obbietto adequato ([4]). Questa legge della volontà non è speciale, ma è la rigorosa applicazione di quella legge dinamica la quale presiede all'esercizio delle facoltà; legge la quale richiede che ogni facoltà si eserciti intorno ai peculiari obbietti per quella qualità che costituisce il suo obbietto adequato e la ragione del suo esercizio. La *ragion* di bene, ossia il bene in genere, è l'obbietto adequato della volontà; onde è naturale che esso sia anche il motivo per tendere ai beni particolari. Ma finchè parlasi del primo impulso che trasporta la volontà al bene, non v'ha bisogno di presupporre che l'intelligenza sia già entrata in esercizio; quel primo impulso è dato dalla causa creatrice, e però la ragione della sua esistenza e direzione deesi cercare nella mente divina non già nella umana ragione. Ma quando sotto l'azione di quel primo impulso la volontà comincia a mettersi in moto per realizzare il possesso del bene, a cui la natia sua tendenza la spinge, ella ha bisogno di esser diretta dall'intelligenza. Imperocchè la volontà dipendendo in origine dall'intelletto, dee dipenderne anche in quegli atti, che sono opera sua, e sopra i quali ella esercita una piena signoria ([5]). Intanto l'intelletto non potrebbe applicarsi ad intendere, se la volontà non lo volesse; se io intendo, lo voglio. Dunque la natural tendenza della volontà che dicea: *Voglio il bene*, muove l'intelletto a consigliarla intorno al bene da volersi. Entrato l'intelletto in esercizio, comincia quella lunga serie di atti la quale si richiede, acciocchè l'uomo dal-

([1]) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. X, a. 1; *Ibid.*, q. XVII, a. 9, ad 2.

([2]) Cons. san Tommaso, *loc. cit.*; e I, q. LXXXII, a. 1; *Qq. Dispp.*, *de Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 20. Ciò non ripugna alla natura della volontà; imperocchè, come acutamente osserva san Tommaso, « l'essenza di un atto volontario richiede che il suo principio sia intrinseco, ma non già che questo principio intrinseco sia il primo principio non mosso da un altro principio »; 1ª 2ae, q. IX, a. 4 ad 1.

([3]) Cons. san Tomm., 1ª 2ae, q. X, a. 2; *Qq. Dispp.*, *De Malo*, q. VI, a. 1.

([4]) Cons. san Tommaso, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 6 ad 5.

([5]) « ... ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. VI, a. 2 ad 2.

la generalissima volizione del bene in genere giunga alla volizione di un bene attuale.

L'intelletto può considerare l'essere non solo in sè ma anche nel suo rapporto col subbietto; egli può considerarlo per ciò che è in sè, e può riguardarlo in ciò che aggiunge al subbietto. Or l'essere considerato come termine, fine e perfezione della volontà dicesi *bene*. Dunque l'intelletto coll'applicarsi alla cognizione di un obbietto può giudicarlo come bene. E poichè la conoscenza intellettiva va dal più universale al meno universale, dal confuso al determinato, il primo giudizio che l'intelletto deve portare intorno al bene, deve essere universale. A questo primo giudizio dell'intelletto succede un primo atto della volontà, cioè la volizione del bene in genere che l'intelletto le ha presentato come suo fine. Se non che l'intelletto conoscendo che i mezzi sono necessarii al fine richiama a quelli l'intenzione della volontà, se ella lo vuole. La volontà annuisce, perocchè nell'intenzione del fine ella implicitamente voleva ancora i mezzi. Quindi ella comanda nell'intelletto la ricerca e la deliberazione dei mezzi. Or questi possono essere molti; ma infine l'intelletto ne sceglie uno a preferenza. Essendosi deliberato intorno ai mezzi, la volontà che siegue il giudizio dell'intelligenza, sceglie quel mezzo che questa le offre, e così ha luogo il compimento dell'atto umano. Cognizione di fine e di mezzi, volontà nel primo, libertà nei secondi; eccovi i fattori dell'atto umano. All'impulso necessario della volontà in ordine al bene succede nell'intelletto la cognizione del fine; da questo nasce la prima *intenzione* della volontà; indi la deliberazione dell'intelletto; finalmente la scelta. Vediamolo con un esempio.

Io suppongo un giudice retto nelle sue intenzioni che prima di andare al tribunale prenda in mano i *documenti*, e dica: *voglio leggerli*. Quali atti precedono questa sua determinazione? Dovette egli dapprima aver nella mente il bene della giustizia; da questa apprensione seguì nella volontà la compiacenza. Ma ciò non bastava a volere quel bene, giacchè per volere un bene non basta conoscerlo, bisogna conoscerlo come possibile ([1]). Dunque quel giudice dovette considerar con la mente che la giustizia era un bene possibile ad ottenersi. Conosciuta quella possibilità, la volontà formò la prima determinazione intorno al fine da ottenersi; il giudice disse in sostanza: *voglio giudicare secondo giustizia*. Ma l'intelletto il quale apprende la connessione dei mezzi con il fine, non rimase mutolo innanzi a quella prima determinazione della volontà; ma immanti-

([1]) « Voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volentis, sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile »; san Tomm., 1ª 2ae, q. XIII, a. 5.

nenti pronunziò un giudizio, col quale le disse: *se vuoi giudicare secondo giustizia, conviene che adoperi i mezzi.* La volontà annuì, e con un suo comando chiamò la mente ad una nuova investigazione, cioè a quella dei mezzi. Trovatili, la volontà ne ordina la ponderazione e la comparazione; ponderatili e paragonatili, la mente dimostrò che il più opportuno era la lettura dei *documenti*, e la volontà ferma nel voler la giustizia disse: *voglio leggerli.*

47. L'atto umano esiste tutto compiuto nella sua essenza dal momento che la volontà liberamente vi si determina, e dice: *io voglio.* Imperocchè l'*atto* è l'esercizio della *forza, facoltà* o *energia.* Or l'esercizio di una forza ha la sua essenza semplice ed indivisibile dal momento stesso che esiste. Il libero volere come atto semplice o è o non è; quando è, deve aver tutta la sua essenza. L'uomo che *vuole*, già ha spiegata tutta la sua energia per impiegar tutto sè stesso nell'atto proposto; quindi il suo atto è già compiuto nella sua essenza.

48. Ma notate che in due modi un atto può dipendere dalla libera volontà; o in quanto è voluto ed eseguito da lei, o in quanto è voluto da lei, ma eseguito per il mezzo di altre potenze. Di qui la distinzione tra gli *atti eliciti* e gli *atti comandati* ([1]). I primi sono i voleri della volontà; i secondi sono alcuni cambiamenti che avvengono o nell'anima stessa o fuori di lei in seguito di quei voleri e per l'esercizio di altre potenze ([2]). Quando cammino, non solo è necessario che siavi nel mio spirito l'atto di voler camminare, ma anche che quest'atto sia seguito dal moto del camminare. Il voler camminare è un *atto elicito*; il camminare è un *atto comandato*; quello sussiste per il solo esercizio della volontà; questo richiede altresì l'esercizio della forza motrice. Il camminare per sè non sarebbe atto umano, non essendo solo dell'uomo e potendosi anche fare senza le condizioni richieste all'atto umano; ma esso è atto umano quando è eseguito sotto l'azione di una volontà deliberata ([3]). Or poichè l'uomo è composto di anima ragionevole e di corpo organico, non può negarsi che quest'atto esterno compisca la integrità dell'atto interno del volere. Questo solo è vero che l'esterno essendo contenuto nell'interno volontario, come l'effetto nella causa, ben può dirsi che l'atto umano sussiste già con tutta la sua essenza nell'atto interno dell'*elezione* ([4]), e l'atto esterno ne sia solo compimento integrale.

([1]) « Actio humana dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. 1, a. 1 ad 2.

([2]) « Hoc interest inter elicere actum et imperare, quod habitus, vel potentia elicit illum actum, quem producit nullo mediante; sed imperat actum qui producitur mediante potentia, vel habitu inferiori circa obiectum illius potentiae »; san Tomaso, *In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, q. II, a. 4, *sol.* 3.

([3]) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XVIII, a. 6

([4]) Cons. s. Tommaso, 1 2ae, q. XVI, a. 6.

49. Ma per quali atti successivi l'uomo arriva a compire esternamente ciò che dalla sua volontà è voluto? Per iscoprirli ritorniamo all'esempio del giudice. Questi si è liberamente determinato a leggere i *documenti*, e li legge: l'*atto elicito* è la determinazione della sua volontà; l'*atto comandato* è la lettura. Ora affinchè alla *scelta* della volontà libera fosse successa l'*esecuzione* della lettura, è stato necessario che dietro la scelta della volontà sia successa nella mente di quel giudice la cognizione necessaria per l'esecuzione; egli ha dovuto giudicare esser d'uopo stender la mano, aprir la carta e via dicendo; e nella volontà l'impulso alla forza muscolare. Indi l'atto di questa forza nell'intrecciatissimo legame dei varii muscoli, donde risulta finalmente il compimento della cognizione di leggere, e da questa la cognizione del bene di giustizia e la soddisfazione di averlo alfin ravvisata. Or se voi raccogliete e generalizzate gli atti successivi che l'analisi di questo esempio vi offre, intenderete, che l'atto volontario arriva al suo esterno compimento per questi tre atti: 1° per un atto conoscitivo dei mezzi necessarii alla esecuzione dell'atto voluto; 2° per un impulso che la volontà imprime sulla forza muscolare; 3° per l'esercizio di questa forza circa il termine voluto ([1]). Avvenuta poi l'esterna esecuzione dell'atto voluto, il suo effetto ritorna nell'uom morale, sia con la cognizione del bene voluto con quell'atto, sia per la soddisfazione che la volontà prova nell'averlo raggiunto. Per tal modo l'atto esterno connettendosi per l'origine e per il fine coll'atto interno della volontà viene a rivestire quella forma di atto umano, che per sè ed indipendentemente da questa sua connessione non potrebbe ricevere. Dal che possiamo conchiudere che ogni atto umano, sia *elicito* sia *comandato*, risolvesi originariamente in tre principii; impulso della volontà al bene in generale; cognizione di un bene particolare; libertà nella scelta di questo. Senza la prima di queste tre condizioni la volontà non potrebbe mai entrare in esercizio; senza la seconda le mancherebbe la direzione; senza l'ultima non opererebbe in maniera corrispondente alla sua natura.

50. Dietro quest'analisi dell'atto umano, il quale è il solo a cui propriamente convenga l'appellazione di atto *volontario* ([2]), voi siete al caso di conoscere quali sieno quegli atti, i quali benchè compiti dall'umana persona, pure non meritano la qualificazione di *atti umani*.

([1]) « .... post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti exequendo imperium rationis »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. XVII, a. 3 ad 1.

([2]) San Tommaso, 1ª 2ae, q. VI, a. 2, giustamente osserva, che la volizione necessaria del bene in generale *impropriamente* dicesi atto *volontario*, in quanto che essa sebbene emerga dalla volontà come da suo principio intrinseco, pure l'uomo non vi ha padronanza.

In primo luogo gli atti, ossia le funzioni della vita vegetativa ed organica, come sono il palpito del cuore, la circolazione del sangue, e gli atti cui produce nell'uomo il solo istinto animale, come il chiudere le palpebre dove un raggio troppo vivo di luce ne offenda le pupille, non sono *atti umani*; perchè questi sebbene non sieno contrariati dalla volontà, pure non procedono da una sua deliberazione [1]. Essi non si possono dire *involontarii*, quasi che fossero contrarii alla incliuazione della volontà [2]; ma sono *non volontarii* [3], e ciò basta perchè non essendo voluti dalla volontà non si possano dire *atti umani*. In secondo luogo gli atti dei bambini, dei pazzi, dei deliranti non sono *umani*, perocchè nell'eseguire siffatte azioni non operando essi a quel modo che è proprio dell'uomo, per quanto le medesime appartengano alla nostra specie, non sono tuttavia nè possono dirsi azioni umane. In terzo luogo non sono *atti umani* quelli che sogliono chiamarsi *primo-primi*, cioè quelli che per una causa involontaria antevengono ogni avvertenza dell'intelletto e per conseguenza ogni consenso e decreto della volontà [4].

---

[1] Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XVII, a. 8.

[2] *Involontario* dicesi un atto il quale non solo si faccia senza concorso alcuno della volontà, ma anzi alla medesima onninamente ripugni. Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. VI, a. 5. Ne abbiamo un esempio in Cefalo, che, visto in una selva agitarsi alcunchè dietro ad un cespuglio, e credutolo una fiera, gli scoccò contro un suo dardo, e ferì in quella vece la sua diletta consorte Procri. Di che egli ebbe tanto dolore che per disperazione si uccise.

[3] *Non volontario* dicesi un atto il quale non procede da un attuale decreto della volontà, ma però alla medesima non ripugna. Sicchè esso è un atto « respectu cuius voluntas non habet rationem causae vel repugnantiae »; san Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. VI, *Exp. textus*.

[4] Cf. san Tommaso, 1 2ae, q. XVII, a. 7.

LEZIONE VI

Moralità degli atti umani

SOMMARIO

51. L'atto umane come sostrato dell'atto morale; loro distinzione e nozione della moralità —52. Sentimento della moralità presso tutti gli uomini — 53. Perchè è stato dichiarato illusorio da alcuni? — 54. Metodo che bisogna tenere nel mostrarne la legittimità — 55. L'obbietto naturale della volontà, ossia il ben di ragione, è il primo principio della moralità obbiettiva — 56. Esso costituisce la differenza intrinseca tra alcune azioni obbiettivamente buene o ree — 57. Azioni obbiettivamente indifferenti — 58. In concreto son sempre determinate; buone o ree—59. Dottrina di Burlomachi su questo punto, e sua confutazione — 60. Distinzione tra la moralità essenziale ed accidentale, e come il principio specificativo dell'ultima sieno le circostanze — 61. La moralità subbiettiva distinta dall'obbiettiva — 62. Il suo principio è il fine dell'agente morale considerato in relazione all'ordine—63. Dello scetticismo, del sensismo e del panteismo riguardati in ordine alla moralità delle azioni umane — 64. La differenza dei giudizii morali non autorizza la negazione della differenza intrinseca tra il bene ed il male, tra il giusto e l'ingiusto.

51. Sostrato e base dell'atto morale è l'atto umano, di cui nella scorsa lezione abbiamo parlato. Difatti il mondo morale si aggira su due perni del pari essenziali, cioè sulla libertà dell'operatore, e sulla necessità della legge stabilita per indirizzarne le operazioni. Anzi siccome la legge presuppone già il libero arbitrio, così può dirsi più semplicemente che il mondo della morale è il mondo della libertà [1]. Ma guardatevi di non confondere la realtà dell'atto umano con la sua moralità; chè questo sarebbe altrettanto che confondere il moto con la sua direzione. L'atto umano è un moto della volontà, il quale per ciò presuppone necessariamente un termine, non potendo nè il moto star senza termine, nè la volontà tendere al nulla. Or se voi considerate la sola effezione o realtà dell'atto il quale procede dalla deliberata volontà, lo direte *atto umano;* ma se oltre alla realtà dell'atto umano considerate la sua direzione col fine proprio della volontà, lo direte *atto morale*. Questo nella sua fisica realtà non è distinto dall'atto umano, ma gli aggiunge però una nuova qualità o relazione; qualità o relazione che consiste nella direzione al fine naturale della volontà [2]. Laonde la *moralità*, la quale è l'astratto dell'atto morale, si potrà definire: *la direzione degli atti umani col loro fine naturale.*

L'azione di un agente dicesi *retta* quando non devia dal suo fine;

[1] « ... ibi incipit genus morum, ubi dominium voluntatis reperitur »; san Tommaso, *In lib. II. Sentent.*, Dist. XXV, q. III, a. 2.

[2] Cons. san Tommaso, *In Ethic. Arist.*, Proem.

non retta, quando ne devia; nello stesso modo che *retta o obliqua* dicesi una linea secondochè va al suo termine senza deviarne o deviando. La *moralità* dunque delle azioni umane è *buona* o *cattiva*, secondochè *bene* o *male* indirizza le azioni al fine, cioè all' intento del Creatore. Un' azione buona negli agenti morali costituisce il *bene morale*, un'azione cattiva il *male morale*.

52. Egli è un fatto che in presenza di certe azioni la ragione le qualifica come buone o cattive, come giuste o ingiuste, come oneste o disoneste. Sia l' uomo istruito o ignorante, civilizzato o selvaggio, basta che egli sia ragionevole e morale, perchè faccia lo stesso giudizio. Tutti giudicano come noi del bene e del male, giudicando come noi che il bene od il male merita punizione o ricompensa, e ci puniscono e rimunerano secondo la qualità degli atti, or per la pena o ricompensa morale del disprezzo o della stima, or per le pene o ricompense fisiche, come fanno le leggi civili, le quali ricompensano le azioni generose e puniscono i delitti. Or supponete che non vi sia intrinseca differenza tra il bene ed il male, tra il giusto e l'ingiusto, ei non vi sarebbe più luogo nè al merito nè al demerito, nè alla stima nè al disprezzo, nè alla ricompensa nè alla punizione. L' idea dunque di premio o di pena riposa su quella di merito o demerito, e questa presuppone l'intrinseca differenza tra il bene ed il male. La voce della natura assai più autorevole di qualsivoglia sistema filosofico parla chiaramente su questo punto, ed il suo eloquio universale e costante è sicuro indizio di verità. Ma non è questo il solo caso in cui i filosofi dopo aver concepito uno scetticismo misantropo pei dritti della natura umana con un'artificiale astrazione riuscirono prima a sequestrare sè stessi dalla loro specie, indi si arrogarono quei dritti che implicitamente si erano negati nell' accusar di mensogna la voce della loro natura.

53. Voi sapete che ad onta delle deposizioni della coscienza individuale, del senso comune degli uomini e della ragione in favore della distinzione obbiettiva e reale tra il bene ed il male morale, non mancarono mai dei filosofi i quali dichiararono chimerica e non fondata in natura quella distinzione. Fatto questo primo passo, essi non avrebbero potuto parlare più di vizio e di virtù, di merito e demerito, di pena e di ricompensa; ma per un omaggio alle credenze del genere umano ed alle lingue di tutte le nazioni presso cui trovansi registrati quei vocaboli, essi brigarono di assegnare alla distinzione tra il bene ed il male un titolo diverso dalla loro natura intrinseca. L'arbitrio umano tramutatosi in consuetudine ed in istinti ereditarii, la mobile volontà dei legislatori politici, il nudo e semplice beneplacito di Dio furono le consuete ipotesi che naturalmente si offrino alla mente di quelli, i quali negando la distinzione obbiettiva tra il bene ed il male morale, volevano accordare

coi loro sistemi l'attestazione contraria del genere umano. Però come lo scetticismo specolativo non nega l'istinto naturale che sospinge tutti gli uomini ad aver fede nella realtà obbiettiva del vero, ma giudicandolo privo di ogni titolo ragionevole, lo crede indegno del savio, così lo scetticismo morale mantenendo la realtà del senso comune degli uomini a distinguere realmente il bene dal male morale, ed avvisando che quel sentimento sia cieco ed irragionevole, studia di sostituire ipotesi ad ipotesi per ispiegarlo, ma sempre ricorrendo all'arbitrio e non mai ai rapporti immutabili delle cose.

54. Or se coloro i quali hanno negata la differenza intrinseca tra il bene ed il male, non hanno mai posto in dubbio la coscienza individuale ed universale degli uomini che ad ammettere quella distinzione li conduce, ma solo opinando che quel testimonio è sfornito di ogni motivo ragionevole l'hanno noverato tra le preconcette opinioni del volgo, egli è chiaro che a stabilire la differenza intrinseca tra il bene ed il male bisogna svelare innanzi tutto i motivi che dimostrano la ragionevolezza di quella differenza, e poi l'assurdità dei principii onde sono partiti coloro che l'hanno negata.

55. La moralità, come innanzi si è detto, consiste nella *relazione degli atti umani col loro fine naturale*. Ma la volontà dipendendo in origine dall'intelletto, non può dare agli atti suoi una direzione determinata, se l'intelletto non le offra il termine e la via, ossia se non le presenti l'obbietto cui ella deve volere. Dunque la moralità delle umane azioni dipende dall'obbietto appreso dalla retta ragione, come da suo primo principio ([1]). Se quest'obbietto è un bene ragionevole, l'azione si dirà buona; cattiva, se il bene non è ragionevole. Difatti l'atto è determinato dall'obbietto, come il movimento è determinato dal termine ([2]). L'atto umano dunque avrà una direzione determinata, buona o cattiva, dall'obbietto appreso dalla ragione ed abbracciato dalla volontà ([3]). Il giudizio del bene deve poggiare su quello dell'essere, giacchè nell'ordine reale l'essere, il bene e la perfezione sono la stessa e medesima cosa. Laonde quelle cose le quali hanno un essere assoluto, hanno ancora un bene assoluto proveniente dall'intrinseca loro forma; e quelle cose il cui essere è relativo, hanno ancora un bene relativo derivante dal loro termine ([4]). Or le azioni umane implicano relazione al termine della volontà; questo non è voluto se non sia presentato come obbietto di quella tendenza; questa apprensione si opera per la ragione, e l'obbietto così appreso dicesi *bene di ragione*. Dunque il bene di ragio-

([1]) « Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto elato ad principium humanorum actuum, quod est ratio »; san Tomm., 1ª 2ae, q. XVIII, art. 8. ([2]) Ved. pag. 79.

([3]) Cf. san Tommaso, quist. cit., a. 2.

([4]) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae q. cit., a. 1.

ne è il primo principio onde la rettitudine morale dipende. Ma in che risiede questo bene di ragione, fonte primaria della moralità?

Altrove noi vedemmo che la completa perfezione dell'uomo sta nel tendere al fine assegnatogli dal Creatore. Questo fine, soggiungemmo, è indipendente dall'uomo; perocchè se questi non dà a sè stesso il proprio essere, come potrebbe darsi il fine, che del suo essere è natural compimento e perfezione? Ma nella mente di un essere intelligente il fine si manifesta bisognoso dei mezzi; nello stesso modo che nei viaggi materiali il termine a cui si vuole arrivare, fa sentire il bisogno di usare quei mezzi che vi conducono. La causa creatrice adunque nel prestituire all'uomo il suo fine ha dovuto assegnargli ancora i mezzi determinati con cui dee quel fine ottenere. Sicchè quel fine e quei mezzi non che la loro connessione son cose affatto obbiettive; indipendenti dall'arbitrio umano e solo dipendenti dalla ragione e dalla volontà di Dio; dalla ragione che concependo i tipi intelligibili delle cose assegna a ciascun essere il fine corrispondente al tipo intelligibile della sua natura, e proporziona con questo fine i mezzi; dalla volontà che essendo essenzialmente retta e giusta vuole ed eseguisce esattamente quell'ordine. Or se quest'ordine di fine e di mezzi è indipendente dall'arbitrio umano, egli è chiaro che l'uomo il quale non può mai rinunziare al suo fine senza rinunziare alla sua perfezione, non può neanco conseguire quel fine con altri mezzi, che con quelli prestituiti dalla causa creatrice. Questo bene di ordine è quello che noi chiamiamo *ben di ragione;* esso è il vero e degno bene di una natura ragionevole. Se l'azione umana avrà per obbietto un bene presentato dalla ragione e che è riflesso dell'ordine oggettivo, sarà buona; sarà poi cattiva, se il bene presentato dalla ragione anzichè essere un riflesso del bene d'ordine, l'è contrario. Talchè l'obbietto è primo principio della moralità delle umane azioni non quanto alla sua fisica realtà, ma nelle relazioni dell'ordine secondo cui la volontà vi tende ([1]).

56. Il che vi fa intendere che le relazioni di ordine essendo indipendenti dall'arbitrio umano, ancora la direzione che la volontà dee dare agli atti suoi, e la quale costituisce la loro moralità, è indipendente dall'uomo; e perciò sussiste una differenza intrinseca tra il bene ed il male, tra le azioni buone e cattive; differenza che è tutta poggiata sull'ordine oggettivo dei mezzi con il fine. E infatti la direzione che la volontà dee dare agli atti suoi per ottenere il natural suo fine, è una vera relazione nell'ordine pratico. Or ogni relazione è un vero; questo è indipendente dall'arbitrio umano. Dunque quella direzione, la quale costituisce la moralità *obbiettiva* degli atti umani, non è creata dall'uomo, ma è un riflesso della ragione e del-

([1]) Cf. san Tomm., 1ª 2ae, q. XVIII, a. 2 ad 1.

la volontà divina manifestantesi per le vie dell'ordine. Però certe azioni sono obbiettivamente buone o ree, prescindendo dall'uomo che opera. Così riverire i parenti è per sè un bene, odiarli male. Queste cose sono immutabili, perchè poggiano sull'ordine immutabile degli esseri ragionevoli; esse non possono esser cangiate, finchè non si cangia la natura di questi esseri e l'ordine che li governa. Di qui nasce che la ragione le riconosce come verità necessarie ed immutabili; e per tal guisa l'ordine morale si mostra parallelo all'ordine speculativo. Nell'ordine speculativo vi ha dei principii che preseggono a tutt'i nostri pensieri, giudizii o ragionamenti, da cui noi non possiamo deviare, se non vogliamo divenire assurdi nei nostri pensieri e contraddire alla nostra ragionevole natura. Anche nell'ordine morale vi sono dei principii universali, evidenti per sè; vi sono, a dirlo più chiaramente, degli assiomi sui quali riposa la moralità delle nostre azioni, e sui quali noi non possiamo agire, modificandoli a capriccio, pena di essere immorali nella nostra condotta.

57. Ma io dissi che certe azioni sono obbiettivamente e per loro natura buone o ree, e che la bontà obbiettiva delle prime e reità delle seconde nasce dalla loro conformità con l'intento del Creatore. Ma perchè dissi alcune e non tutte le azioni? Debbono tutte le azioni umane considerate nel loro aspetto obbiettivo essere buone o ree; sicchè non vi sieno mai atti indifferenti, i quali *per sè* non rivestono uno di quei due caratteri?

La moralità consiste nella direzione determinata degli atti umani in ordine al connatural loro fine. Questa determinata direzione presuppone obbiettivamente la necessaria connessione di certi mezzi con il fine. Dunque qualora manchi questa necessaria connessione dei mezzi con il fine, l'azione avrà una direzione indeterminata, e perciò non veste *per sè* alcun carattere morale; non è nè buona nè rea, ma indifferente. E infatti moltissime sono le cose nelle quali la ragione non trova una necessaria relazione con il fine dell'uomo e coll'intento del Creatore nel sistema dell'universo; moltissime sono ancora le azioni nelle quali la ragione non ravvisa una direzione *per sè* determinata; talchè ei pare che le prime e le seconde sieno poste dalla natura alla libera scelta della volontà. Però queste azioni saranno indifferenti, finchè non abbiano un obbietto stabilito nell'ordine di ragione; nell'ordine di ragione, io dico, perchè la volontà dipendendo nel suo essere e nel suo operare dalla ragione, il bene ed il male dee riguardarsi da lei sotto questo rispetto ([1]). Così il *correre*, l'*armarsi*, il *ferire* non è per sè nè bene nè male, perocchè s'armano, corrono, feriscono e il cacciatore che insegue lecitamente la sua preda, e il sicario che ferisce scelleratamente la propria vittima.

([1]) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XVIII, a. 8.

Queste azioni (e lo stesso dicasi di quelle dello scrivere, del parlare e simili), considerate in astratto e solo in loro stesse, non hanno moralità determinata; nella stessa maniera che il moto considerato solo astrattamente ed in sè medesimo non ha nè direzione, nè velocità determinata ([1]).

58. Ma non crediate che queste azioni umane le quali in astratto sono indifferenti, serbino la stessa indifferenza quando sono riguardate in concreto, cioè come effetto di una concreta volontà deliberata. Nella stessa guisa che il mobile è per sè indifferente a ricevere una direzione piuttosto che un'altra, ma movendosi ha sempre questa o quell'altra direzione determinata, così un'azione qualunque la quale si faccia da un determinato individuo con cognizione ed avvertenza per parte dell'intelletto e con elezione per parte della volontà, sarà sempre onesta o malvagia; sicchè sotto questo rispetto non vi sono, nè vi possono essere atti indifferenti. E per fermo, ogni atto il quale è fatto con cognizione ed elezione, ossia che procede da volontà determinata, deve sempre avere un fine ed un termine, giacchè la volontà non può muoversi verso il nulla. Or questo bene o è conforme all'ordine di ragione oppur no; o è un bene reale o è un bene apparente. Nel primo caso l'azione sarà buona, nel secondo rea. Egli adunque è tanto impossibile che una particolare azione deliberata sia indifferente, quanto è impossibile che la volontà voglia senza uno scopo, che ella voglia il bene o il male presentato dalla ragione senza approvarlo o disapprovarlo ([2]).

59. Il Burlamachi non sa capire come alle azioni umane possa nell'ordine concreto appartenere la qualificazione di buone o cattive, mentre nell'ordine astratto sono indifferenti. Dal che egli conchiude, che se vi sono azioni indifferenti, come è indubitabile, debbono essere indifferenti in concreto ([3]). Ma se l'empirismo è falso, se le idee universali non sono una chimera ed hanno un qualche dritto alla contemplazione del filosofo, sarà facile intendere come ad un essere (sostanziale o accidentale, importa poco), possa competere nell'ordine concreto ciò che non gli appartiene nel mero ordine astratto.

Il concetto astratto ed universale non riferisce altro che gli elementi essenziali di una sostanza o di un accidente. Così il concetto dell'umanità vi riferisce solo i caratteri costitutivi dell'uomo, animalità e ragione; esso prescinde da tutte le note individuali, e vi dà a rimirare la nuda essenza dell'uomo. Ma quel concetto prescindendo dall'individualità dell'uomo non la nega; esso non vi dice

([1]) Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, vol. I, § 186.
([2]) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XVIII. a. 9.
([3]) *Dritto nat.*, Part. I, c. XI, § 9

che l'essenza dell'uomo richiede che anche nell'ordine reale sussista precisa da ogni individualità, come sussiste nell'ordine ideale ed astratto, ma solo che l'individualità, a mo' d'esempio, l'esser grande o nano, bianco o nero, non compete all'uomo in forza della semplice sua essenza, ma per un altro principio all'essenza sopravvegnente. Altro è dire che l'essenza dell'uomo richiede che esso non sia nè bianco nè nero, nè grande nè piccolo; ed altro è poi dire, che l'una o l'altra di queste qualità non si può determinare stando al semplice concetto dell'essenza dell'uomo. Applichiamo questa teorica a quelle azioni umane le quali sono indifferenti nell'ordine astratto, ma buone o cattive nell'ordine concreto.

Nell'ordine astratto l'azione umana ci apparisce precisa da ogni determinata direzione; quindi stando al semplice suo concetto non le si può assegnare una peculiare direzione; nella stessa guisa che dal semplice concetto dell'essenza dell'uomo io non posso arguire che egli debba essere bianco o nero, nè dall'essenza semplice del moto posso dedurre la determinata sua direzione. Ma sebbene il concetto dell'uomo in generale non involga la sua individualità, nè quello del moto la determinata sua direzione, pure non l'esclude; anzi io non posso concepire l'uomo sussistente senza assegnargli note individuali, nè il moto reale senza una determinata direzione. Parimenti, sebbene nel mero ordine astratto l'azione non involga la peculiare sua direzione, pure non l'esclude; anzi laddove si voglia considerar sussistente, bisogna assegnarle una determinata direzione, dalla quale la sua bontà o reità dipende. Per tal modo si conciliano queste due proposizioni: le azioni umane in astratto sono indifferenti: in concreto sono buone o cattive [1].

60. La moralità, come l'essere su cui ella si fonda, può essere o sostanziale o accidentale [2]; quella è fondata sulle relazioni immu-

[1] Odasi con che precisione san Tommaso risolveva sin dal suo tempo la difficoltà del Burlemachi: « Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens: et sic procedit ratio. Sed tamen hoc modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod obiectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus; sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus, vel niger; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei »; 1 2ae, q. XVIII, a. 9 ad 1.

[2] « ... cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum substantiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus »; san Tomm., 1 2ae, q. XVIII, a. 3 ad 3.

tabili dell'ordine, assoluto in sè e riflesso nella volontà per mezzo della ragione; questa proviene da quelle condizioni che circondando l'oggetto si appellano *circostanze*. Difatti nell'ordine delle cose naturali la totale perfezione non dipende unicamente dalla forma sostanziale che le specifica, ma anche dagli aggiunti della retta proporzione delle qualità individuali, mancando uno de'quali èvvi sproporzione e difetto. Così, la totale perfezione dell'umano individuo non dipende solo dall'aver egli la specifica sua natura, animalità e ragione, ma anche un proporzionato e ben composto organismo. Altrettanto si dica del bene morale, se egli è vero che il bene poggia sull'essere. Imperocchè la totale perfezione dell'atto umano non dipende solo dalla determinata direzione che esso riceve in modo conforme al suo obbietto, e per la quale è costituito buono o cattivo nella sua specie, ma anche dalla proporzione che esso serba colle circostanze che accompagnano l'oggetto voluto; circostanze che la volontà non può formare o cambiare a talento ([1]). Però due sono i principii dai quali la moralità obbiettiva delle azioni dipende, l'obbietto cioè e le circostanze; quello è principio della moralità essenziale; questo di una moralità accidentale. Il ladro, per esempio, che ruba un calice, ha per fine di guadagnar quell'argento non suo, e di violare però le relazioni di giustizia verso gli uomini; ma quell'argento è dedicato al culto divino. Non può dunque la volontà del ladro non violare insieme le relazioni di religione verso Dio, posto che ella ha stabilito il furto di quel calice.

61. Ma l'obbietto e le circostanze costituiscono i principii della moralità *obbiettiva*, cioè la direzione che può pigliare la volontà quanto al suo termine. Oltre a questa èvvi ancora la moralità *subbiettiva* consistente nelle disposizioni con cui la volontà intraprende la sua azione. Questi due aspetti della moralità sono diversi; perocchè si può ricercare, se tal'azione sia per sè conforme all'intento del Creatore, e perciò capace di formare la perfezione dell'agente; e si può ricercare, se tale agente conformisi alle mire del Creatore nel fare quell'azione. Nel primo caso la perfezione dell'atto ridonda nell'agente; nel secondo la perfezione dell'agente ridonda nell'atto. Quella dicesi moralità *obbiettiva*, questa moralità *subbiettiva* ([2]). Or

([1]) Cons. san Tommaso, 1 2ae, q. XVIII, a. 3.

([2]) Purfendorff ed altri protestanti hanno derisa la moralità *obbiettiva*. Il Cantz ce ne ha dato la spiegazione. « Observavi, *ei dice*, qui moralitatem obiectivam tantum damnarent, quod a Scholasticis profectam intelligerent, perinde ac si omne quod a Scholasticis accepimus, futile prorsus ac ineptum esset. Scholasticorum detestatio adeo apud nonnullos efficax, ut sola eorum mentio horrorem incutiat doctrinae, quae ab eis traditur »; *De usu phil. Leib. et Wolf. in Theol.*, c. XI, § 6, ap. Finetti, *De princip. iuris natur. et Gent.*, lib. XI, c. II, t. II, pag. 117, Neapoli 1780.

se i principii della moralità *obbiettiva* sono l' obbietto e le circostanze, d'onde è la moralità *subbiettiva?*

62. L' atto morale subbiettivamente considerato risolvesi in quegli stessi principii nei quali si risolve l' atto umano, e solo vi aggiunge una determinata direzione. Ma questa direzione nell'ordine subbiettivo è determinata dal fine; dunque il principio della moralità subbiettiva è il fine dell' agente. Se questo fine dell'agente sarà contrario all'ordine di ragione, l' atto sarà cattivo; buono, se vi si conforma. Dove notate, che questo fine il quale determina la moralità subbiettiva dell' atto umano, dev' essere un fine dipendente dalla volontà stessa, non già il termine naturale dell'atto, il quale per la sua convenienza o disconvenienza all' ordine di ragione forma l' obbietto, da cui dipende la moralità obbiettiva. Così l'intento naturale dell' usura è aver l' *altrui* danaro; quest' atto viola l' ordine di giustizia verso gli altri; esso adunque è cattivo per lo stesso suo obbietto. Quivi l'intento dell' azione, o come dicono, dell' *opera*, è lo stesso suo obbietto. Ma un usuraio vendicativo potrà cercar nell' usura un mezzo di pagare un sicario; questo è fine dell' *agente*, non dell' *opera*; è fine dell' usuraio nell' usura. Or quando dicesi che la moralità subbiettiva dipende dal fine, intendesi parlare del fine che l' agente si forma, del fine che non è il termine naturale dell'atto, ma che dipende dalla stessa volontà. Laonde il più grande dei moralisti filosofi abbracciando in una comprensiva sintesi tutti i principii onde la bontà delle azioni umane deriva, disse, che questa si può considerare nel loro essere (¹); indi nell' obbietto; poscia nelle circostanze; e da ultimo nel fine e nell' intenzione dell' agente morale (²).

63. Dietro quest' analisi della moralità considerata nel suo oggetto e nel suo soggetto, noi siamo in grado d' intendere quali debbono essere i veri nemici della moralità, cioè quelli che negar debbono ogni intrinseca differenza tra il bene ed il male.

La moralità obbiettiva è determinata dalle proprietà *morali* dell'obbietto, da quelle cioè che nell' ordine di ragione presentano una convenienza o disconvenienza. Dunque coloro i quali negano alla mente umana il potere di conoscere i rapporti delle cose, il loro ordine e gl' intenti del Creatore, debbono logicamente negare la differenza intrinseca tra il bene ed il male morale. Dunque lo scetticismo è la prima causa di questo errore. E infatti la storia ci testimonia che gli antichi ed i moderni scettici hanno sempre battuto in breccia la differenza intrinseca tra il bene ed il male, per il motivo che noi

(¹) Questa bontà appartiene all' azione considerata nella sua fisica entità; non già nella ragione della sua moralità; perciò essa si trova tanto nell' azione buona che nell' azione cattiva.

(²) San Tommaso, 1 2ae, q. XVIII, a. 4.

non possiamo conoscere i rapporti delle nostre azioni con le cose. Ma lo scetticismo non è l'unica sorgente di questo errore. Il mondo della morale è il mondo della libertà; tolta questa di mezzo, ogni differenza tra il vizio e la virtù, tra il merito ed il demerito diventa chimerica ed assurda. Dunque in quei sistemi nei quali si nega il libero arbitrio dell'uomo, dee parimenti negarsi ogn' intrinseca differenza tra il bene ed il male. Ora il sensismo ed il panteismo son due sistemi che annullano compiutamente la libertà dell' arbitrio. Il sensismo togliendo di mezzo ogni cognizione dell' intelletto toglie di mezzo ogni elezione del volere, e riducendo tutto ai soli sensi, viene di necessità a ridurre ogni umana attività al solo istinto, il quale è cieco, fatale e necessario. Sostituito il senso all' intelletto, l'istinto alla volontà libera, il sensismo non può più riconoscere una differenza intrinseca ed obbiettiva tra il bene ed il male, tra la virtù ed il vizio. Se per l' uomo tutto è senso; dunque l'unico motivo delle azioni umane è il piacere ed il dolore. Ma questi son mobili subbiettivi, variabili ed incapaci di costituire una norma costante; essi non sono nè il bene nè il male. Dunque la differenza tra il bene ed il male, tra la virtù ed il vizio è una chimera, anzi deve dichiararsi assurda. Per la qual cosa Hobbes è coerente a sè stesso, quando nega ogni differenza intrinseca tra il bene ed il male.

Il panteismo non è meno avverso alla libertà; non meno contrario alla differenza intrinseca tra il bene ed il male. In questo sistema tutti gli esseri sono modificazioni di una sostanza unica, la quale agisce per una fatalità meccanica, se è materiale, per una necessità spirituale, se è spirituale. Noi dunque siamo degli agenti ciechi, degl' istrumenti meramente passivi, come è il bastone nelle mani del motore. Di qui nasce che tutte le azioni hanno lo stesso valore quanto alla loro moralità; solo esse distinguonsi per la loro utilità. Gli affetti perversi hanno lo stesso valore dei buoni; gli appetiti più nefandi sono legittimi, perchè necessarii; ogni essenziale divario tra il bene ed il male è una chimera; tutto che avviene sarà lodevole, solo perchè avviene; il fatto determina il diritto ([1]). Catone ed Eliogabalo, Marco Aurelio e Tiberio, Ezzelino da Romano e Francesco d' Assisi son personaggi egualmente degni di onore e di riabilitazione, perchè fatali manifestazioni storiche del loro secolo. Adunque lo Spinosa e l' Hegel sono stati logici; il primo asserendo che il fondamento della virtù risiede nell'utile ([2]), e che questo si

([1]) Veggasi Jouffroy, *Op. cit.*, leç. VII, t. I, pag. 188, 189 e seg., ed. cit.; Bautain, *La Morale de l'Évangile*, leç. XII, p. 340-341; e Ancillon, *Essai sur la science* ecc., p. 205.

([2]) « Primum et unicum virtutis, sive recte vivendi fundamentum, est suum utile quaerere »; *Ethic.*, Pars V, Prop. XLI.

confonde col bene e con l'amor di Dio ([1]); ed il secondo affermando che il bene è il male, come l'essere è il nulla ([2])

Lo scetticismo, il sensismo ed il panteismo sono i tre sistemi nei quali la moralità è compromessa, anzi distrutta dalle fondamenta con la negazione della differenza intrinseca tra il bene ed il male, a cui quei tre sistemi vanno logicamente a finire. Voi naturalmente dimanderete ora se quei tre sistemi hanno dritti alla scienza ed alla verità. Ma la risposta a questa dimanda appartiene ad una scienza superiore, cioè alla Metafisica assoluta, dove è dimostrato che lo scetticismo è il suicidio del pensiero umano, il sensismo la negazione dell'umana personalità, il panteismo l'identificazione dei contraddittorii. Queste cose vi debbono essere note, epperò dall'assurdità dei principii potrete stimare il valore delle conclusioni, del pari che l'evidenti enormezze di queste vi debbono confermare nella convinzione della falsità di quelli. Ma passandomi di ritornare sulla critica di quei tre sistemi, dai quali nasce la negazione della differenza intrinseca tra il bene ed il male, non posso trasandare di risolvere una difficoltà la quale sembra favorire codesta opinione.

64. Ciò che favorisce in apparenza l'opinione di quelli i quali disconoscono ogni differenza intrinseca tra il bene ed il male, è da una parte l'estrema difficoltà che si prova nel riconoscere i limiti che separano il vizio dalla virtù; e dall'altra parte la diversità delle opinioni dei popoli e dei saggi nel distinguere il giusto dall'ingiusto, il bene dal male. Chi potrebbe mettere in dubbio questi fatti? Chi potrebbe negare che presso popoli differenti, in diversi tempi ed in diversi luoghi, vi furono leggi opposte intorno al bene ed al male, al giusto ed all'ingiusto? ([3]) Ma non negando la certezza di questi fatti, io dico che da essi mal s'inferisce che non esiste una reale ed intrinseca differenza tra il bene ed il male. Difatti l'ordine morale va di conserva con l'odine speculativo; perocchè l'essere in quanto è conosciuto dall'intelletto dicesi *vero*, in quanto è presentato alla volontà come suo obbietto, dicesi *bene*. Or nell'ordine speculativo l'intelletto abbraccia necessariamente il vero evidente; aderisce necessariamente ai primi principii ed a quelle conclusioni le quali si veggono discendere immediatamente da quei primi principii. In questo non è possibile l'errore, perocchè la cognizione di quei veri è la naturale manifestazione dell'intelligenza. Di qui è che quella cognizione è così costante ed universale da formare il senso comune degli uomini. Ma comechè l'intelletto non possa errare circa i primi princi-

([1]) *Ibid.*, Prop. XXXVI-XLII.

([2]) Cons. *Fnomenologie dello spirito*, in ted., p. 564, Berlino 1841.

([3]) Locke, *Essai sur l'ent. humain*, lib. I, c. II, ha riferito molti di questi fatti. Ma egli, come osserva il Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, c. III, *Opere*, p. 382, not. 3, Napoli 1860, ne ha cavato « una conseguenza ben più ampia; cioè che non esista negli uomini il sentimento della moralità ».

pî speculativi e circa le immediate loro deduzioni; comechè in ordine a questi veri tutti gli uomini i quali fanno un uso qualunque della loro ragione, debbono consentire, pure rispetto a quelle verità, le quali o non nascono immediatamente dai primi principii, o sono di difficile investigazione, la divergenza delle opinioni e l'errore non può evitarsi; non guardando tutti le applicazioni di quei primi principii per gli stessi lati, nè potendo l'umana intelligenza star sempre sopra di sè in una lunga e faticosa serie di atti meditativi. Questo che avviene nel semplice ordine teoretico, dee a più forte ragione incontrare nell'ordine pratico, dove pigliando parte anche le passioni, possono con più varietà determinare le intelligenze circa quelle verità pratiche, le quali sono di difficile investigazione, e che non si conoscono chiaramente contenute nei primi principii morali. Di qui la lotta delle opinioni dei savii. Ma in questa lotta i primi principii morali e le immediate loro applicazioni sono più o meno chiaramente, esplicitamente o implicitamente consentite da tutti ed universalmente ammesse (¹). Difatti la più leggiera riflessione sopra i più comuni accidenti della vita basta a svegliare nell'intelletto dell'uomo più inospite e selvaggio l'idea del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, e di metterlo in istato di farne l'applicazione, almeno nei casi più semplici. Un vecchio infermo conduce via con sè una lepre, cui egli ha presa al laccio. Un giovane cacciatore l'incontra nel suo cammino, volge gli occhi alla lepre, e trovandola a sè vantaggiosa, stende la mano per rapirla: percuote il vecchio tenace a mantener quella sua preda, lo stende al suolo e violentemente gliela strappa. Sopraggiunge intanto un altro selvaggio, di lui più robusto, il quale vedendo il vecchio steso a terra, immerso nel pianto, lo rialza, lo consola, e gli restituisce la lepre. Or supponiamo che uno di noi fosse stato spettatore di quella doppia scena; qual'idee non gli si sarebbero svegliate nell'animo? Noi avremmo giudicato che fu un male il percuotere che il cacciatore fece il buon vecchio; testimonio il biasimo che avremmo dato a quell'azione, la compassione che si sarebbe svegliata in noi per la sventura dell'infelice. Avremmo inoltre giudicata ingiusta l'azione del cacciatore nel rapire al vecchio la preda che gli apparteneva; chè ingiusta è quell'azione la quale con animo deliberato strappa d'altrui ciò che egli ha diritto di ritenere. Sarà forse necessario alcun poco di filosofia per chiarire queste idee del male e dell'ingiusto; ma niuna affatto per percepirle; onde esse debbono essere a tutti comuni. Facciamo ora l'applicazione di questi principii.

Che pretendono di provare i settatori dello scetticismo morale, quando ricorrono alla difficoltà che incontrasi nelle scienze morali?

(¹) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XCIV, a. 4.

Forse che i primi principii di queste scienze e le immediate loro conclusioni presentano un'estrema difficoltà? Certo che no; perocchè già abbiamo veduto che questi veri sono di facile apprendimento, e che in ordine ad essi non vi può essere nè errore nè discordia. Ed infatti tutt' i popoli del mondo guidati dal lume naturale della ragione conobbero i primi e fondamentali principii della legge morale e quelle conseguenze che dalla medesima si possono ricavare per facile deduzione. Errarono solo o nell' applicazione di questi principii e di queste conseguenze, oppure nella deduzione di quelle conclusioni, che trar non si potevano senza lungo e penoso raziocinio ([1]). Ma ciò che altro dimostra se non la debolezza dell' intelletto umano, i cui sintomi si sperimentano in tutte le scienze ([2]), e dai quali non lice argomentare all' ordine obbiettivo?

Nello stemperare lentamente e per gradi due colori avviene che il pittore di due colori opposti ne forma un medio, in cui quei colori opposti si mescolano così bene, che l' occhio più fino e penetrante non sa distinguere con esattezza, dove l' uno finisce e l' altro comincia. Ma chi intanto direbbe che que' due colori hanno cessato di essere opposti, sol perchè non si distinguono? Nella stessa guisa avviene che in certi casi intricati, e felicemente non son molti, sia difficilissimo lo scernere la virtù dal vizio; ond' è che gli uomini discordano nei loro giudizii, e le leggi son varie. Ma questo non toglie che la virtù non differisca tanto dal vizio, quanto il bianco dal nero, la luce dalle tenebre ([3]). Difatti presso quelle stesse nazioni, fra le quali una favolosa teologia avea creato dei numi maestri agli uomini di vitupero e di scandalo, noi veggiamo che invano il vizio si cingeva dell'aureola degli dei, e consecrato dai loro esempli scendeva in terra; imperocchè l' istinto morale ed i dettami della ragione lo respingevano dal cuor degli uomini. Nell' atto stesso che si celebravano le dissolutezze di Giove, si ammirava la continenza di Senocrate; la casta Lucrezia adorava Venere impudica; ma puniva in sè stessa col sacrificio della vita la coniugal pudicizia espugnata dal terrore. Il guerriero romano sagrificava alla Paura, ma intrepido sfidava, tra i pericoli delle battaglie, il fischiare dei dardi ed il lampeggiar dei ferri; e se invocava quel dio che aveva levato contro il proprio padre la sagrilega destra, moriva sotto la mano del suo senza pure gittare un gemito o un sospiro. Era la voce della natura che parlava più forte dei numi, e, rilegata nei cieli la colpa, facea rispettar la virtù sulla terra e conquideva ad un tempo i giudizii e gli animi dei mortali ([4]).

([1]) Cf. Pallavicino, *Del bene*, Part. I, lib. II, c. XXXVII, t. I, pag. 224-225, Milano 1831.

([2]) Vedi pag. 7 e seg.

([3]) Cons. Clarke, *Discours sur les devoirs immuables de la Religion nat.*, c. III, *Oeuv. phil.*, p. 227, ed. Jacques, Paris 1847.

([4]) Rousseau, *Émile*, lib. IV, Amst. 1762.

LEZIONE VII

Dei comprincipii dell' umano operare

SOMMARIO

65. Gli abiti e le passioni come comprincipii dell' umano operare — 66. Aspetto sotto cui il filosofo dee studiare la passione — 67. Sua definizione — 68. Genesi dello passioni sotto il concorso delle facoltà apprensive ed espansive — 69. La nuda conoscenza intellettiva è incapace a generare la passione; v' influisce per mezzo delle immagini sensibili suscitate nell'immaginazione — 70. Neanche la volontà vi opera direttamente — 71. Passioni suscitate da una immaginazione involontaria — 72. Aziono che la volontà può spiegarvi — 73. Loro distinzione dalla volontà — 74. Si combinano per legge di subordinazione con l'unità dell' essere e dell' operare dell' uomo — 75. La ragione e la volontà debbono imperarvi — 76. Estremi sistemi dei filosofi antichi e moderni circa lo scopo delle passioni — 77. Vera dottrina — 78. Suo accordo con la natura spirituale e sensitiva dell'uomo — 79. Sublimità della dottrina del Cristianesimo su questo punto—80. Suo paragone con lo Stoicismo—81. L'abito, secondo comprincipio dell' umano operare; sua nozione — 82. Il suo scopo è la perfezione della volontà — 83. Abiti buoni e rei — 84. La virtù come abito; sua nozione — 85. Falsa teorica di Kant — 86. Divisione principale della virtù.

65. L' ordine obbiettivo riverberato nella cognizione dell' intelletto e liberamente abbracciato dalla volontà costituisce il principio supremo onde dipende l'intrinseca bontà delle umane azioni. Se l'uomo fosse un essere meramente intellettuale, la sola idea del bene e del dovere avrebbe anche attualmente un pieno e vittorioso imperio sulla sua volontà; niuna lotta sarebbe possibile; il regno dell'equilibrio dovrebbe costituire lo stato normale e perenne della vita. Ma l' esperienza è un amaro disinganno di questo ideale; perocchè essa rivelandoci l'essere dell'uomo come sensitivo e ragionevole ce lo mostra lottare continuamente tra due opposti principii di direzione; l' uno che l'inclina all'obbedienza del dovere e alla pratica della virtù; l'altro che lo trascina al sensibile. Divero sebbene l' uomo sia fatto per la virtù, non la segue tuttavia che a gran pena; anzi, eroe di brevi istanti, l'abbandona ben tosto, ed in quella vece si volge volenterosamente al vizio, dove si compiace e si diletta. Voi potrete disputare sulla causa di questo fatto, ma non potete negarne l' esistenza, a meno che non vogliate negar voi stessi e la coscienza di tutto il genere umano. I filosofi scozzesi i quali con sagacia e penetrazione hanno analizzato i *principii attivi* dell'umano operare, hanno ben conosciuta l' importanza di questo fatto, e mercè le loro pazienti e laboriose ricerche sono riusciti a distinguere il *motivo* dai *mobili* dell'umano operare. Il *motivo* è la ragione del volere che l'intelletto conosce e che la volontà approva; il *mobile* è quel motore che dà la

spinta alla volontà per praticare il bene conosciuto. Quello adunque è il vero principio dell'operare umano, questo ne è solo comprincipio; il primo dà la direzione, il secondo facilita il moto. Ora chi è avvezzo a meditare sui fatti psicologici, si sarà senza dubbio accorto che due sono i mobili ed i comprincipii dell'umano operare, cioè le passioni e gli abiti; quelle raddoppiano la forza, questi ne facilitano l'esplicamento (¹).

66. L'artista fa il ritratto delle passioni nelle sue opere; il poeta le canta nei suoi versi; il romanziere ne fa argomento delle sue concezioni; l'oratore se ne serve a commuovere gli animi. L'opera del filosofo è più austera, ma più rilevante e più utile. A lui appartiene ricercare l'origine delle passioni, conoscerne la natura e classificarle; ridurle al legittimo loro scopo, e mostrare l'influenza che esse esercitano sulla volontà umana, ora ostacolandone l'esercizio, ora rendendolo più spedito e più veemente. Quando tutte queste ricerche saranno state risolute in modo conforme alla verità, si potrà asserire di essersi fatto un gran passo nella scienza morale. Ma che cosa è mai la passione?

67. Il nome di *passione* suole prendersi in doppio significato, l'uno più ampio e generico, l'altro più ristretto e speciale. Nel primo riguardo esprime qualsivoglia modificazione; nel secondo restringesi a significare una modificazione accompagnata da una materiale alterazione nel subbietto che la riceve (²). Nel quale ultimo significato, che è il solo proprio e rigoroso, noi possiamo definire la passione: *una gagliarda commozione sensibile prodotta nell'uomo fisico per via dell'immaginazione.* Voi comprenderete tutto il valore di questa definizione, quando avrete conosciuto le facoltà che dànno esistenza alla passione.

68. Parlando nella Metafisica delle facoltà dell'anima umana io le ridussi a due classi, cioè alle facoltà *apprensive* ed alle facoltà *espansive.* All'intelletto come facoltà *apprensiva* corrisponde la volontà come facoltà *espansiva;* nella stessa guisa che al senso corrisponde l'istinto. Io feci osservare, che siccome nelle facoltà apprensive l'obbietto si comunica al soggetto, così la perfezione di questo riverbera sopra di quello. Per contrario, poichè nelle facoltà espansive il subbietto si trasporta nell'obbietto e cerca di tramutare in questo, per quanto è possibile, l'essere suo, così la perfezione dell'obbietto ridonda nel subbietto. Or se voi applicherete questa dottrina alle passioni, intenderete facilmente come all'esistenza di queste concorrono sì le facoltà *apprensive* sì le *espansive;* ma quelle come ri-

(¹) La scuola scozzese oltre alla passione ed al dovère ammette un altro principio di azione, cioè lo interesse ben inteso. Ma noi appresso vedremo, che questo terzo motivo o non esiste, o si può ridurre ad uno dei precedenti.

(²) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XXII, a. 1.

moto principio, queste come principio prossimo; le prime come condizioni senza cui la esistenza delle passioni non potrebbe aver luogo, le seconde come cagione produttiva dell' atto. Ed invero nel fatto della passione il subbietto riceve una gagliarda commozione per cui tende ad appropriarsi con veemenza un oggetto o a rifuggirne. Ma l'uomo non può tendere con veemenza ad un obbietto che egli non conosce, e vi tende sempre con le potenze espansive, le quali lo traggono quasi fuori di lui. Quindi ogni passione s' inizia con le potenze apprensive, e termina sempre nelle potenze espansive. Quelle introducono nel subbietto la cognizione dell'obbietto; queste traggono con veemenza il subbietto nell'obbietto (¹).

69. Ma le facoltà apprensive appartengono o all'ordine ragionevole o all'ordine sensitivo. Da quale adunque di queste facoltà ha cominciamento la passione? S' inizia essa nella conoscenza intellettiva, ovvero nella conoscenza sensitiva?

Se la passione è sempre accompagnata da una commozione fisica, ora veemente ora calma, ora più viva ed ora più smorta, egli è chiaro che la semplice conoscenza speculativa non è sufficiente a darle esistenza, vita ed efficacia. In quella vece sarà mestieri l'immagine sensibile dell' obbietto verso cui si porta la passione; avvegnachè solo l'immagine sensibile possa immediatamente influire sull' istinto, e per l'istinto sulla passione. Difatti l' intelletto come facoltà inorganica ha per suo prodotto azioni le quali sono indipendenti da ogni materia; esse quindi sono incapaci d'influire direttamente sull'organismo e suscitarvi da sè alcuna fisica commozione. Acciocchè dunque la conoscenza intellettiva possa influire sulla passione, uopo è che l'animo la rivesta di una forma sensibile, la quale attirando a sè l'istinto produce nell' uomo fisico quella gagliarda commozione sensibile che *passione* si appella. Così se alla storica narrazione dell'azione eroica di un uomo generoso vi si dipinge nel volto una soave commozione sino a strapparvi qualche lagrima, voi non solo avete dovuto giudicare con l'intelletto sulla bontà di quell'azione, e affezionarvi con la volontà all'eroe, ma anche con l'immaginazione avete dovuto farvi girare continuamente nell'animo gli atteggiamenti e le fattezze di di quell'eroe. Sicchè come la fantasia è l'anello intermezzo per cui s passa dal sensibile all'intelligibile, così è anche il veicolo per cui la cognizione intellettuale si trasmuta nello stato di passione.

70. Il qual vero riuscirà più palese, ove pongasi mente al modo come la volontà opera sulle passioni. Egli è un fatto di esperienza psicologica che la volontà non muove per sè e immediatamente le passioni, ma coll'avvivar le immagini di quel bene sensibile a cui esse naturalmente si portano. Un vendicativo, per cagione di esem-

(¹) Cons. san Tommaso, *quist. cit.*, a. 2.

pio, cova perpetuamente nell'animo l'immagine dell'offesa e della vendetta, e così ravviva in sè perpetuamente quella sete furibonda del sangue nemico che tempo timore o prudenza potrebbero estinguere. Togliete all'ira tal pascolo, e cesserà a poco a poco la passione, ancorchè rimanesse nella volontà la risoluzione di vendicarsi. Or se la volontà non può muovere immediatamente le passioni, a più forte ragione non lo potrà l'intelligenza. Difatti, atteso il sintetismo delle facoltà dell'anima umana nell'unità metafisica del *me* ogni potenza che nel suo esercizio è subordinata ad una potenza superiore, eredita da questa a modo proprio le lezioni, e ne trasmette alle potenze inferiori l'impronta ed il vestigio ([1]). Così la volontà la quale in origine dipende dall'intelligenza, eredita da questa le lezioni: la cognizione del bene e del male ottenuta per la intelligenza produce nella volontà la volizione dell'uno e l'aborrimento dell'altro, nello stesso modo che l'apprensioni esterne dell'oggetto sensibile sono raccolte nel sentimento, nella fantasia e nella memoria, e quindi passano a muovere l'appetito sensitivo, ossia l'istinto. Mercè questa legge psicologica di subordinazione che esiste tra le facoltà dell'anima umana, deesi aver per certo che se una potenza dipendente da una facoltà superiore è incapace di muovere immediatamente una potenza inferiore, molto più ne sarà incapace quella potenza superiore da cui essa dipende. E perciò se la volontà, la quale nel suo essere e nel suo esercizio dipende dall'intelligenza, non può esercitare un immediato dominio sulla genesi delle passioni, bensì le muove per mezzo delle immagini sensibili raccolte o riprodotte nella fantasia, molto meno l'intelligenza potrà immediatamente operarvi ([2]).

Riassumendo la dottrina fin qui esposta noi possiamo cavarne due legittime inferenze; la prima è, che nè l'intelligenza nè la volontà possono direttamente influire sulle passioni; la seconda, che la passione può dipendere dall'intelligenza e dalla volontà, quando l'immagine del suo obbietto sensibile è suscitata o rafforzata per l'azione delle potenze spirituali, cioè per l'intelletto e la volontà ([3]).

71. Se non che le passioni spesso antevengono ogni giudizio dell'intelletto ed ogni elezione della volontà, suscitandosi alla sola immaginazione dell'obbietto sensibile. Così, spesso alla sola vista dell'obbietto esterno ed all'immagine che se ne forma nell'anima, co-

([1]) « Unus specialis actus.... non potest a duabus potentiis immediate egredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae in posteriori relinquitur »; san Tommaso, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 5.

([2]) Cons. Leibniz, *Nouveaux essais*, lib. II, c. XXI, § 17, ed. Erdmann.

([3]) Cons. san Tommaso, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, *De pass. animae*, a. 3 corp. et ad 13.

mincia a suscitarsi e mettersi in moto l' istinto e la passione. La più superficiale osservazione dei fatti interni basta ad attestare questa seconda origine della passione , di cui per altro la ragione trova la spiegazione nello stesso principio immediato onde la passione dipende. Il principio immediato della passione è l' immagine dell' obbietto sensibile raccolta nell' immaginazione. Ora l' immaginazione spesso mettesi in esercizio sotto il dominio dell'intelligenza e della volontà; spesso ancora previene l'esercizio delle facoltà intellettuali. Dunque possono darsi passioni suscitate dall' esercizio volontario dell' immaginazione, e passioni nascenti da una immaginazione non volontaria ([1]).

72. Non crediate però che su quest'ultima specie di passioni la volontà non possa spiegare niun'azione o resistenza. Quando i miei occhi sono aperti , io non posso non vedere l' oggetto che mi sta di rincontro; ma guardandolo, io posso convergere con la mia facoltà intellettiva alla meditazione di un altro obbietto, e così la visione di quel primo obbietto sarà debolissima. Io posso concentrare sopra di esso tutta la mia attenzione, e allora io ne distinguo nettamente tutte le sue qualità, e conservandone con energia la rappresentanza sensibile, mi abilito a riprodurla facilmente nella sua assenza. Il simile dee dirsi delle passioni. Queste hanno le proprie leggi per generarsi, svilupparsi e crescere; ma formate che esse si sieno, io vi sono presente con tutte le forze della mia volontà, sia per dirigerle, sia per lottare contro di esse. Io posso assentire o resistere loro , aprire o chiudere l'adito del mio cuore. Egli è vero , che spesso le passioni ci colgono all'improvviso e per assalto; ma noi abbiamo sempre mille risorse per lottare contro di loro e trionfarne. Di qui è che noi possiamo essere risponsabili non solo delle conseguenze delle nostre passioni, ma ancora di esse; nella stessa guisa che siamo risponsabili non solo delle nostre azioni ma anche di quelle dei nostri servi e di tutti coloro che da noi dipendono ([2]).

73. Ma le passioni o che nascano da una immaginazione volontaria, ovvero da immaginazione non volontaria, differiscono sempre dalla volontà e per il principio e per la meta e per il subbietto immediato. Il principio della volontà è l'intelligenza, delle passioni un bene particolare ; soggetto della volontà è l'uomo in quanto ragionevole, delle passioni in quanto è sensitivo in questo o in quell' organo. Del qual vero è una pruova di fatto il dissentire che può l' uomo con la volontà dalla passione ; imperocchè questo non po-

([1]) « Contingit autem quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus, et tunc ille motus est praeter imperium rationis ; quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset » ; san Tommaso, 1 2ae, q. XVII, a. 7.

([2]) Cf. Martin, *Philos spirit.*, ecc., t. I, p. 229, e t. II, p. 57, ed. cit.

trebbe accadere, se nel semplicissimo essere spirituale dell'uomo tutti si compissero gli atti dell'uomo morale secondo le dottrine cartesiane ([1]), nè vi fosse distinzione tra il soggetto immediato della passione e quello della volontà.

74. Intanto non vi ha nell'uomo un principio che sente, un altro che vuole, un altro che pensa ed un altro che ama; ma questo è un solo e medesimo essere, cioè l'anima, che è causa di tutti questi atti e ne prova tutte le affezioni. Ora essendo l'uomo uno nel suo essere, uno deve essere anche il suo operar naturale, giacchè l'operazione è il germoglio naturale dell'essere. Or come si concilia con l'unità dell'essere dell'uomo la distinzione tra il subbietto immediato della passione e quello della volontà? Come l'uomo essendo uno può operare con due impulsi parziali, cioè con la volontà e con la passione?

Il molteplice si riduce ad unità per via di subordinazione; dunque i due principii parziali che spingono l'uomo ad operare, la volontà cioè e la passione, potranno conciliarsi con l'unità dell'umano operare, se èvvi tra loro una naturale subordinazione ([2]); la distinzione tra il subbietto immediato della passione e quello della volontà potrà stare con l'unità dell'essere dell'uomo, se l'uno di essi è subordinato all'altro. Ora l'esperienza e la ragione si accordano insieme a mostrarci la esistenza di questa legge di subordinazione tra l'uomo fisico e l'uomo morale, tra la passione e la volontà. Difatti i metafisici ed i fisiologi dimostrano che l'uomo esterno non è che uno strumento a pro dell'interno, sì nel trasmettergli le notizie del mondo materiale, sì nel riportarvi ed eseguirvi i comandi della volontà. Però se il morale dell'uomo sopravvanza tanto il suo fisico, quanto lo spirito la materia, è naturale e ragionevole che l'uomo fisico sia fatto a pro dell'uomo morale, e che il primo sia al secondo subordinato. Questo che dicesi dell'uomo fisico rispetto all'uomo morale, dee dirsi ancora della passione rispetto alla volontà.

75. L'uomo opera con due principii parziali d'impulso, cioè con la volontà e con la passione; ma poichè uno deve essere il suo connaturale operare, quei due parziali principii di azione debbono es-

([1]) La spiegazione che Cartesio dà delle passioni, è materialistica e spiritualistica. Ora egli ammette che le passioni nascono dai soli spiriti vitali, e che negli animali sussistono anche senza il principio animale, come nell'uomo potrebbero sussistere, anche se egli non fosse dotato di anima, ed ora ammette che le passioni sono semplici modificazioni del *me* empirico. La seconda opinione è più conforme allo spiritualismo cartesiano. Cf. Ritter, *Histoire de la phil. moderne*, trad., lib. I, c. I, t. I, p. 72-73 e seg., ed. cit.

([2]) «... si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus»; san Tommaso, 1 2ae, q. XVII, a. 4 ad 1.

sere subordinati. Ecco la somma delle precedenti osservazioni. Ma in questa subordinazione chi deve imperare, chi ubbidire? La passione o la volontà?

L'imperio richiede direzione ed ordinamento dei mezzi al fine; dunque esso non può trovarsi che nella sola parte ragionevole dell'uomo, la quale essendo dotata di virtù riflessiva può conoscere la connessione dei mezzi con il fine e darsi la convenevole direzione ([1]). Difatti la passione come quella che appartiene alla parte sensitiva dell'uomo, non è capace di conoscere la connessione dei mezzi al fine e darvi la debita direzione. Però se tra la passione e la volontà deve esistere una naturale subordinazione, è chiaro che la volontà e non la passione deve imperare, perchè quella e non questa è illuminata dalla ragione.

A questo stesso risultamento ci conduce l'analisi del operare specifico dell' uomo, per cui egli deve conseguire il suo fine. Tutt' i principii secondarii dell' umano operare debbono essere subordinati a quell'operazione specifica per cui l' uomo deve raggiungere il suo fine, giacchè in questa risiede la sua morale perfezione. Or l'atto specifico dell'uomo, l'atto veramente umano, è quello che procede da volontà deliberata; dunque la passione, come principio parziale di operazione, deve essere subordinata a quel principio generale, nella stessa guisa che la causa particolare è subordinata alla causa generale ([2]). Questo è un dovere per la volontà; perchè non potendo ella rinunziare al suo fine ha il dovere morale di subordinare a sè o soggiogare tutti que' principii di azione, che o dànno veemenza al connaturale suo operare o lo ritardano.

76. Intendete da questo quale sia lo scopo delle passioni ed il modo come l'uomo deve realizzarlo. Anche quivi le cose furono spinte agli estremi per colpa dell' empirismo e dell' idealismo, due sistemi eccessivi e corrompitori di ogni dottrina razionale e morale.

I sofisti partendo da un crudo empirismo e collocando nella sensazione l'unico criterio conoscitivo del vero e del falso, del bene e del male, erano riusciti a collocare il bene nel solo piacere e la virtù nella passione. Questa Morale del piacere si sviluppò soprattutto nella colonia greca di Cirene ([3]), e vi costituì più sette. Ma siccome niente è tanto variabile e meno costante con sè stesso, quanto il piacere, dovea naturalmente aver luogo una grande diversità di opinioni nel definire il piacere. L'ingegno spiritualistico di Platone combatte in tutte le sue opere questa degradante dottrina, e consacra un dialogo intiero, *il Filebo*, per metterne in chiaro l' enormezza dei principii e delle conclusioni. Il suo idealismo lo inclina a ri-

([1]) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XVII, a. 1.
([2]) Cons. san Tommaso, *q. cit.*, a. 7.
([3]) Laerzio, lib. II, segm. 87.

guardare come elemento estraneo alla perfezione dell' uomo ogni affezione o movimento della sensibilità. Nondimeno, per una specie di concessione alla nostra umanità, egli ammette il piacere come un fenomeno accessorio, il quale nasce dall' imperfezione dell' umana natura e dai bisogni risultanti da questa imperfezione ([1]). Con la quale dottrina il savio ateniese, comechè non avesse spiegato il rapporto della virtù con il piacere, della volontà con la passione ([2]), pure aveva lasciato sussistere nell' uomo l' uno e l' altro elemento, nè li aveva creduti incompatibili. Vero è che egli considera nell' uomo una parte inferiore, che è principio della sensazione e del desiderio, dell' amore impuro e popolare che tutto corrompe ([3]), e una parte superiore, cioè la ragione, che elevandosi al puro ed all' eterno combatte per mezzo della forza θυμός i desiderii impuri e le passioni ([4]); ma questa teoria spiritualista è troppo chiaramente lontana dal negare l' esistenza dei piaceri puri e delle affezioni generose.

Senonchè il platonismo essendo degenerato in puro idealismo per opera massimamente di Speusippo, fondatore della prima Accademia ([5]), fu perduto di vista l' uomo sensitivo in grazia dell' uomo spirituale; la teoria delle idee che vivente già Platone avea affettato le formole matematiche, fu trasformata in teoria di numeri, e il piacere e la passione che Platone avea riguardati come elementi accessorii alla virtù, furono creduti un male, cui il savio dee travagliarsi a distruggere ([6]).

Aristotile è un osservatore della vita umana troppo profondo e troppo esatto per farsi imporre dalle prevenzioni della scuola idealistica contro il piacere. Egli invece combatte la surriferita dottrina di Speusippo, e ci lascia un' analisi del piacere e della passione di gran lunga superiore alla teorica di Platone ([7]). Insistendo egli sulla distinzione tra i piaceri puri ed impuri, tra le passioni generose e malvage ([8]), dimostra che il vero piacere e la vera passione non sono

([1]) Cons. Vacherot, *Histoire critique de l'école d' Alexandrie*, Part. IV, c. V, l. III, p. 418, Paris 1846-1851.

([2]) È una verissima sentenza quella di Aulo Gellio, il quale a proposito della teorica di Platone circa il piacere scrive così: « Plato ita varie et multiformiter de voluptate disseruit, ut cunctae sententiae videantur ex sermonum eius fontibus profluxisse »; *Noct. Acticae*, lib. IX, c. V.

([3]) *Fedone*, ed. Serr., t. I, p. 23; e *Republ.*, lib. IV, t. II, p. 202.

([4]) *Republ.*, lib. IV, t. II, p. 441; *Phédr.*, trad. Cousin, t. VI, p. 48; *Timée* trad. Cousin, t. XII, p. 196-200.

([5]) Cons. Laerzio, lib. IV, segm. I; e Numenio, *De Academicorum a Platone divortio*, ap. Eusebio, *Praep. Evang.*, lib. XIV, c. V.

([6]) Aristotile, *Mor. a Nic.*, lib. VII, c. XII, § 1, trad. Saint-Hilaire, attribuisce a Speusippo quest' opinione.

([7]) Cf. Janet, *Op. cit.*, lib. I, c. III, t. I, p. 104 e seg.

([8]) *Morale a Nic.*, lib. VII, c. XI, § 7-9, trad. Saint-Hilaire.

nè un male, come voleva Speusippo, nè un fenomeno accessorio, come pretendeva Platone, bensì gli ausiliarii della virtù ([1]). « Si giudica meglio delle cose, ei dice, e si eseguiscono con maggiore precisione e successo, quando vi si trova un non so che di piacere. Così i più abili geometri son quelli che trovano piacere nello studio della geometria ([2]) ». Il genio di Aristotile avea ben saputo mantenere questa dottrina tra un idealismo chimerico ed un empirismo cieco. Ma dopo di lui il peripatetismo si degrada e si trasforma nelle mani dei suoi successori, dei quali alcuni coltivano esclusivamente la sua logica e la sua fisica, lasciando nell'obblio quella filosofia sublime, di cui aveano dimenticato sinanco il significato ([3]), altri si adoperano a svilupparne solo la parte empirica, sino a trasformarla in un grossiero sensualismo ([4]). Intronizzato un' altra volta il senso sul trono della Metafisica, la logica ricondusse il piacere su quello della Morale; onde il piacere fu stimato l'unico motivo del bene, la passione il criterio della virtù. Con la quale dottrina la filosofia era divenuta un' altra volta contraria all' indirizzo socratico; sì perchè avea di nuovo perduto di vista l'ideale sublime della virtù inculcato da Socrate, sì anche perchè la lotta che s'ingaggiava per definire l'elemento variabile del piacere, dovea turbare gli animi, e quindi allontanarli da quella tranquillità che Socrate avea proclamata come condizione necessaria della felicità. Era necessario dunque una reazione con la quale si fosse richiamata la filosofia allo scopo assegnatole da Socrate. L'*ataraxia* triste e scoraggiante di Pirrone, l'*apatia* voluttuosa di Epicuro e la fiera impassibilità degli stoici altro non sono che lo sforzo per concentrarsi tutto in sè e spogliarsi delle vanità puerili che costituir non possono nè la perfezione nè la propria felicità. Si vide che la lotta degli animi nasceva dal volersi definire la natura delle cose; dunque si conchiuse, che bisognava sospendere il giudizio intorno alla natura delle cose; contentarsi dei soli *fenomeni* e non intraprendere la definizione dei *numeni*. Ecco lo scetticismo. Si conobbe che un'altra causa di disturbo erano le passioni che trasportano gli uomini ad infrangere le loro relazioni e mancare alla virtù; dunque si disse: le passioni sono tutte malvage; il savio

([1]) *Op. cit.*, lib. I, c. XI, § 14-15; lib. VII, c. XII-XIII; lib. II, c. III, pass., *La Grade Morale*, lib. I, c. VI, § 1-2; c. I, II, III; *Morale a Eudème*, l. II, c. IV, § 2-3 e segg., ed. cit.

([2]) *Ethic. a Nicom.*, lib. X, c. V, § 2.

([3]) Cons. Bruchero, *Hist. crit. phil.*, Period. I, Part. II, lib. II, sect. 2, t. I, p. 840 e seg., Lipsiae 1767.

([4]) I principali sono Dicearco, cf. Dodwell, *De Dicearcho*, *eiusque fragm.*, ap. Hudson, *Geographiae vet. scriptores graeci minores*, Oxonii 1698-1712; Aristoxene, cf. Mahne, *Diatr. de Aristoxeno phil. peripatetico*, Amst. 1793; Stratone Lampsaceno, cf. Schlosser, *De Stratone Lampsaceno*, *et atheismo vulgo ei tributo*, Viteb. 1728.

ed il virtuoso deve spogliarsene, distruggendole. Di qui il *cinico* poteva dire con Orazio: *Nihil admirari* [1]; e lo stoico ripetere con Zenone: *Non aprir mai il tuo cuore alla passione* [2].

Queste dottrine intorno alle passioni sono rimaste nei tempi moderni quello che erano nell'antichità. Altri ha potuto variare le loro formole e adoperare anche una terminologia bizzarra; ma il fondo è rimasto lo stesso. Difatti, per citarne qualche esempio, Kant avendo riprodotto una specie di stoicismo nella morale ha veduto nell'esistenza delle passioni un male che impedisce sempre la pratica della virtù; donde è stato condotto a riconoscere la virtù solo nella lotta della ragione col senso, e negar la virtù, dove questa lotta non trovasi. Se non che il *panegoismo* iniziato da Kant e condotto a termine da Fichte, essendosi tramutato nel panteismo *assoluto* di Schelling e nel panteismo *oggettivo* di Hegel, diede luogo alla sentenza opposta. Imperocchè il panteismo ammettendo che tutto è svolgimento legittimo e fatale dell'unica sostanza infinita, deve considerare ogni affetto come legittimo e buono, perchè è sempre un momento ed una evoluzione dell'assoluto [3]. Di qui è che il sansimonismo e il furierismo ha fatto sforzi inauditi per procacciare all'uomo felicità nelle passioni [4], proclamando la legittimità di tutte le passioni ed imponendo all'uomo il dovere di seguitarle; di qui è che anche il Robespierre ha trovato fanatici ammiratori ed entusiastici apologisti.

Tra queste estreme sentenze media la saggia dottrina di Malebranche [5] e di Bossuet [6], i quali riproducendo la dottrina aristotelica hanno conosciuto, che lo scopo della passione è di facilitare

[1] Veggasi l'eccellente tesi di Chappuis, *Antisthène*, Paris 1853; e Denis, *Op. cit.*, t. I, p. 308-309 e seg., ed. cit.

[2] Cons. Stob., *Eclog.*, II, c. VII, p. 167-183, ed. cit., Seneca, *Epist.* LXXI, XCIX; *De Ira*, lib. I, c. VII, VIII, IX e seg.; lib. II, c. I, II, III, IV; *De Prov.*, cap. II.

[3] Cons. Jouffroy, *Cours de droit nat.*, leç. VII, t. I, p. 188-189 e seg., ed. cit. Per queste conseguenze pratiche che la logica tira dalle dottrine eghelliane, Mager, uno de' più ardenti discepoli dell'Hegel, abbandonò il suo maestro, condannando una filosofia, « per la quale il fatalismo ed il diritto del più forte, come ei dice, sono posti sul trono; l'individuo è spogliato della sua personalità e risponsabilità; in cui la virtù e la giustizia, l'iniquità, la violenza, i vizii e i delitti, la scelleraggine e l'innocenza, la grandezza della vita pubblica e individuale, l'indipendenza ed i destini delle nazioni sono cose di cui la storia universale non dee occuparsi »; *Rivista pedagogica*, in ted., t. X, p. 420, Berlino 1845.

[4] Veggasi Caro, *Études morales sur le temps présent*, Part. I, c. I, *l'idolâtrie humanitaire; e l'idée de Dieu dans une ieune école*, nella *Reveu contemp.*, 1857.

[5] *Recherche de la vérité*, lib. V, c. VIII, p. 429, ed. Charpentier; *Morale*, Part. II, c. V.

[6] *Oeuv. compl.*, t. XXII, p. 86-87, 138, 170-172; t. VII, p. 219, ed. Olivier Fulgence, Paris 1845-46.

la pratica della virtù; ma che intanto essa può essere buona o rea, secondochè è regolata o no dalla ragione.

77. La sana filosofia tiene sempre un giusto mezzo tra gli estremi, e pensa con Aristotile che bisogna moderare le passioni, riducendole ai termini del ragionevole, ma non distruggerle. Difatti l'esistenza delle passioni è naturale all'uomo; il loro scopo naturale è anche buono e legittimo.

Noi abbiam detto che la passione è una gagliarda commozione prodotta nell'uomo fisico all'incentivo del piacere e del dolore, e dietro l'immagine dell'obbietto sensibile. Ora il piacere è naturale conseguenza dell'atto che ha raggiunto il suo termine; il dolore è conseguenza naturale o dell'attrito che la potenza incontra nel suo esplicamento, o dello spostamento dallo stato normale che in essa avvenga. Dunque la passione come conseguenza originata da cause naturali è anche naturale. Si dirà forse che il piacere non è naturale all'uomo? Ma in tal caso bisognerà sostenere che una potenza la quale ha raggiunto il suo scopo, non riposi in esso; giacchè dal riposo di una tendenza sensitiva nel proprio obbietto, nasce il diletto ed il piacere. Per la ragion dei contrarii è anche naturale il dolore. Forse si soggiungerà che quantunque sia naturale il piacere ed il dolore, pure non è naturale quella commozione fisica che accompagna la passione? Ma allora bisognerà negare l'unione naturale dell'anima col corpo; giacchè ove questa stia salda, non si potrà negare che le modificazioni che l'anima sperimenta in quanto è sensitiva, non abbiano il loro controcolpo nell'organismo con cui ella è naturalmente congiunta. La passione trasporta la facoltà espansiva dell'uomo sensitivo ad appropriarsi o fuggire l'obbietto sensibile riprodotto nel *me* sensitivo per mezzo della facoltà apprensiva. Ora l'intreccio tra le facoltà espansive ed apprensive nel mero ordine sensitivo è naturale e necessario; naturale, perchè lo svolgimento di ogni facoltà espansiva è condizionato a quello della corrispondente facoltà apprensiva; è ancora necessario, perchè le potenze sensitive non son libere nell'esercizio degli atti loro. Se dunque le passioni dipendono dall'intreccio armonico e naturale che l'Autore della natura ha collocato tra le potenze apprensive ed espansive, tra il senso e l'istinto, esse considerate in loro stesse non si potranno dichiarare malvage; altrimenti la loro malvagità ricadrebbe nella stessa causa creatrice, dalla quale ne sono stati infusi nell'uomo i principii naturali e le leggi del naturale sviluppo. Il che ben vide Cartesio, allorchè sentenziò: « che le passioni considerate in loro stesse son tutte buone [1] ».

Da questo però non vogliate inferire coi moralisti del piacere, che qualunque uso delle passioni sia egualmente buono e legittimo. Se

[1] *Traité des passions*, art. CCXI, t. IV, ed. Cousin.

l'uomo fosse un essere meramente sensitivo, determinato unicamente dalle impressioni del piacere e del dolore che lo commuovono, in questo caso le sensazioni piacevoli e dispiacevoli con le corrispondenti passioni sarebbero l'unico motore delle umane azioni; l'unica regola che l'uomo dovrebbe seguire. Ma l'uomo non è già un essere meramente sensitivo; egli è dotato inoltre d'intelligenza e di ragione, e questo stato d'intelligenza e di ragione esige una regola proporzionata, superiore a quella che conviene ad un essere meramente sensitivo. Questa regola è l'ordine che la ragione apprende nei rapporti immutabili delle cose, e che propone alla volontà come suo bene. Or l'ordine richiede che il senso sia subordinato alla ragione, la passione alla volontà. Ciò posto, prendiamo a ragionare così: l'obbietto della passione volontariamente suscitata ([1]) o è conforme all'ordine, o gli è contrario; tra l'essere nell'ordine e fuori dell'ordine, non si dà mezzo, come tra il nulla e l'essere. Se è conforme all'ordine, la passione è buona, perchè conforme alla legge morale. Se è contrario all'ordine, la passione è cattiva per la ragione opposta. Così l'invidia che negli uomini vili si genera rodendo il loro animo all'aspetto dell'altrui bene è passione abbominevole, inumana, perchè disconosce praticamente l'identità psicologica della specie umana e tende a violare l'ordine di naturale giustizia ([2]). Infinitamente più inumana era la fiera ed ebbra gioia di sangue onde gli spettatori dei giuochi gladiatorii eran compresi, quando sorgevano plaudendo al vincitore che ficcava e riconficcava il pugnale nella gola del vinto. Nell'uomo la passione non doma e disciplinata dalla ragione suole assumere proporzioni infinite; perocchè mettendo a suo servigio l'intelligenza e la volontà, due potenze obbiettivamente infinite, diventa un corsiere senza freno e l'idra dalle cento teste, come si osservò da Platone ([3]). Bisognerebbe non essere uomo per ignorare la lotta che deve ingaggiarsi per ridurre la passione ai termini del ragionevole, per disciplinarla ed infrenarla; ma ricordiamo che in questa lotta la libertà si aggrandisce, sino a tramutarsi in abito; che la grande schiavitù è quella che mette a profitto dell'uomo fisico l'uomo morale; la più grande tirannia è il soggiogamento della volontà fatto dalla passione ([4]).

Ma se il dovere della volontà è di ridurre le passioni ai proprii termini, a che serve nell'uomo l'eccitamento di quelle? Gli affetti e la virtù si prestano una vicendevole opera; gli affetti eccitano la virtù; questa li tempera ed ai termini del ragionevole li riduce. Nel-

([1]) Dico volontariamente, perchè se la passione si genera senza verun concorso della volontà, ma per solo moto istintivo, manca di ogni carattere morale.

([2]) Cf. san Tommaso, 1 2ae, q. XXIV; a. 4.

([3]) *Repub.*, lib. IX, 588, C.

([4]) « Si vis omnia tibi subiacere, te subiace rationi »; Sen., *Epist.* XXXVII.

l'attuale condizione la legge morale affacciandosi allo spirito per via di un concepimento ideale, non potrebbe esercitare sul nostro arbitrio che una debole forza, dove per una parte non si intrecciasse con la considerazione del bene, e per l'altra non venisse colorita dall'affetto e vestita di un certo attrattivo che ne cresca l'efficacia e ne muova più facilmente a proporsela come norma e scopo dei nostri voleri. Il fatto ci mostra ogni dì che le passioni essendo con l'uomo fisico più strettamente congiunte, dànno all'operare umano un orgasmo, una veemenza che raddoppia nell'uomo le forze fisiche e talora le forze morali. Che prodigi non produce ad ogni tratto un impeto or di orgoglio or di furore or di amore? Togliete di fatto all'uomo l'eccitamento delle passioni, e voi non avrete più chi osi solcare su fragile barca l'oceano per iscoprire ignote regioni; più non avrete nè i Fabii nè i Decii, che si sagrifichino per bene della loro patria; non Eraclidi, che cedano il trono per sagrificarsi agli studii, nè Plinii, che sagrifichino la vita a studiare fenomeni insoliti e nuovi; e così mentre per una parte verrebbero meno le più magnanime imprese, per l'altra l'uomo, ridotto alla condizione di un tronco, giusta l'energica espressione di Lafontaine, « cesserebbe di vivere prima ancor di morire ».

L'affetto non solo aiuta e stimola l'arbitrio alla produzione del bene, ma anche lo sostiene, quando vien meno; addormentato lo sveglia; freddo lo accalora; languido lo rinforza; stanco ed abbattuto, lo solleva e lo ingagliardisce.

78. L'errore ha la sua logica e la sua filiazione, come la verità. Ogni sistema erroneo ed incompleto di Morale nasce sempre da una inesatta cognizione della natura umana e da un arbitrario mutilamento delle connaturali sue forze. Gl'idealisti studiano male la natura dell'uomo; essi concentrando tutta la loro attenzione sull'elemento spirituale dell'uomo, non lasciano alcun luogo all'elemento sensibile, o gli assegnano solo un posto accessorio. Gli empirici hanno un concetto più incompiuto dell'uomo; meditando solo sulla sua parte sensibile riescono a disconoscere l'elemento intelligibile. Ma la sana filosofia abbracciando tutto l'uomo vi trova il sensibile e l'intelligibile come due elementi consustanziati nel medesimo essere. Accertato una volta questo primo vero, la speculazione procede sicura nella deduzione di quegli altri veri secondarii che da quel primo vero rampollano. Imperocchè se l'uomo nell'unità del suo essere abbraccia la parte sensitiva e ragionevole, il sensibile non apparisce più come estraneo all'uomo, ma come condizione necessaria all'esercizio della sua parte ragionevole; tuttavia la superiorità dell'elemento ragionevole sul sensitivo gli fa arguire l'egemonia che quello deve esercitare sopra di questo. Ecco i principii dai quali noi siamo partiti per ammettere l'esistenza delle passioni nell'uomo;

per determinarne la subordinazione alla ragione e riconoscerne il ragionevole scopo.

79. La Morale cristiana partendo da un vasto e comprensivo concetto dell' umana natura compendia in sè tutto quello che v'ha di vero nelle morali umane, lasciando da parte tutto ciò che vi ha di erroneo, e rigettando quello che è contrario alla natura umana, alla sua legge essenziale ed al suo fine. Essa è così il solo ecletismo ragionevole, perocchè ha nelle sue mani la misura per fare la cerna, la pietra di paragone per separare l' oro dalla mondiglia nelle umane opinioni, il vero dal falso. Però essa rigettando con disgusto e condannando severamente il materialismo ed il sensualismo, non esclude dalla pratica della virtù il sentimento del bello morale e il concorso delle passioni. Essa conosce che le anime nobili e generose sono profondamente commosse dalla bellezza morale, e che in certe condizioni, massimamente quando l'immaginazione domina, il sentimento del bello morale può eccitare gagliardamente la volontà alla virtù, allontanarla da tutto quello che è ignobile, e trasportarla alla giustizia. Di tutti questi mezzi essa si serve per condurre gli uomini alla giustizia, all' amore del bene, all' odio contro il male; giacchè il bello sotto qualunque forma si manifesta, eccita sempre l' amore. Ma nel tempo stesso che la Morale cristiana riconosce la legittimità e l'utilità di tutti questi mezzi ausiliarii, dichiara che essi non sono il motivo principale della moralità, e che la virtù la quale poggia unicamente su questa base, non potrà essere nè solida nè durevole. Però essa ammira lo stoicismo in quella elevazione di volontà che rifiuta di sottomettersi ai sensi; che si mette al di sopra del dolore e del piacere per mantenere la sua indipendenza. Ravvisa essa quivi l' apparecchio di quel coraggio sopraunaturale, che essa solo può ispirare, e per il quale le anime divengono capaci di accettare e subire tutt' i dolori e tutt' i sacrifizii per l'adempimento del loro dovere e per l'espiazione delle loro colpe. Questi tratti sublimi di rassomiglianza tra la Morale del Cristianesimo e quella dello stoicismo hanno dato luogo ad una confusione, di cui io credo utile parlarvi.

80. Molti considerando l' analogia apparente che passa tra la Morale cristiana e la stoica, son riusciti ad immedesimare l' una con l'altra; onde togliendo alla prima la sua origine divina e soprannaturale, l' hanno considerata come un naturale prodotto della seconda. Ma se al Leroux ([1]), al Laurent ([2]) ed agli altri che sostengono questa opinione, la storia non parlava così chiaro come a noi parla

([1]) *De l'humanité, de son principe, et de son avvenir*, Introd., t. I, p. 63-64, Paris 1840.

([2]) *Études sur l'histoire de l'humanité*, p. 47, 371, Gand 1854.

chiarissimo, bastava il più superficiale ragguaglio tra la Morale stoica e la Morale cristiana per avvisare che questa non ha potuto originare da quella.

Poichè la morale si radica sempre nel dogma, come l'ordine pratico nel teoretico, deesi avere per certo che la Morale del Cristianesimo non ha potuto originare da quella dello stoicismo, se la parte speculativa su cui poggia la prima, sia diametralmente opposta a quella da cui muove la seconda. Ora il Cristianesimo parte da Dio come causa creatrice del mondo; lo stoicismo ammette il panteismo; il Cristianesimo riconosce un Dio provvido che estendendo la sua azione sugli esseri da lui creati conserva la libertà alle cause libere; lo stoicismo intende per Provvidenza la fatalità e dichiara illusorio il sentimento che gli uomini hanno della loro libertà; il Cristianesimo riconosce in Dio la causa finale di tutti gli esseri in generale e dell'uomo in ispecie; lo stoicismo, a tenore del suo panteismo, fa l'uomo fine a sè stesso ed uguale agli dei ([1]); il Cristianesimo proclama la personalità dell'anima umana, la sua risponsabilità morale, una vita avvenire sussistente e personale; lo stoicismo per deduzione logica del panteismo dichiara chimerici tutti questi concetti ([2]). Or se circa questi veri, i quali pur sono il fondamento immediato della Morale, il Cristianesimo sta agli antipodi con lo stoicismo, chi mai può credere che la morale del primo sia in accordo con quella del secondo, anzi ne sia un semplice sviluppo o compimento? Può esservi forse identità nelle dottrine morali, quando èvvi opposizione di principii speculativi? La storia vi ha mai presentato sì strano fenomeno?

Ma anche mettendo dall'un dei lati la parte speculativa su cui poggia la Morale del Cristianesimo e dello stoicismo, l'opposizione non è meno chiara, ove si considerino in loro stesse le dottrine morali del Cristiancsimo e quelle dello stoicismo. Distinguete attentamente le dottrine etiche degli stoici che precedettero l'avvenimento del Cristianesimo, come sono Zenone, Crisippo, Cleante ed altri,

([1]) Vedi pag. 26.

([2]) Gli Stoici ammettono che Dio è la *ragion seminale*, ossia il *principio attivo* dell'universo, cf. Seneca, *De Benef.*, l. IV, c. VII; *Quaest. nat.*, l. II, c. XLV; Diogene Laerzio, VII, p. 148; che tutto ciò che accade nel mondo, sia l'effetto di un cotal necessario nesso esistente tra le serie delle cagioni (ved. Alessandro Afrodisio, *De Fato*, p. 104, Lond. 1658); che la libertà sta nella necessità. Intorno a ciò veggasi Tommasio, *De exustione mundi stoica*, Dissert. XIII, p. 166 e seg., Lipsiae 1672; Bruckero, *De providentia stoica*, *Miscel. hist. phil.*, p. 447, Aug. Vindel. 1748; e Ravaisson, *Op. cit.*, part. IV, l. 1, c. II, t. II, p. 157-158. Nè altri dica aver essi insegnato, che il savio è libero; perocchè con questa formola non vollero significare altro, se non che il savio conoscendo la fatalità degli avvenimenti determinati dalla serie delle cagioni, deve uniformarsi ad essa. Veggasi Cleante, *Hymn.*, ap. Stobeo, *Eclog.*, t. I, p. 32, ed. Heeren,

da quelli che furono posteriori, come Seneca, Epitetto e Marco Aurelio. Per ciò che appartiene ai primi, egli è risaputo che essi permettevano il suicidio, la menzogna (1), la fornicazione (2), la sodomia (3), le nozze simili a quelle di Edipo e di Giocasta (4), la comunanza delle donne (5), il nutricarsi di carni umane (6), l'ubbriachezza (7) ed altri più enormi vizii contro la natura, di cui è bello il tacere (8). Nè vale il dire con Cousin, che essi insegnavano, *doversi vivere secondo la ragione* (9). Imperocchè che significa questa massima nella dottrina stoica? La ragione, secondo gli stoici, era o la natura universale, come pensava Cleante, o la particolare, che è compendio dell'universale, come opinava Crisippo (10). Quindi « vivere secondo la ragione importava conformare la propria vita a quel che sperimentiamo avvenire in natura (11) », cioè secondare in tutto l'istinto naturale. Di qui è che « gli stoici a compiere il precetto di vivere conformemente alla ragione, raccomandavano la vita dei Cinici, e porgevano l'animale per modello all'uomo (12) ». E con questa morale animalesca oserete voi confondere la Morale del Cristianesimo? O regnando un'antitesi così manifesta tra l'una e l'altra si perfidierà ancora a tenerle come due rami del medesimo tronco, come due sorelle nate al medesimo parto? Ragionevolmente dunque il fiero Tertulliano gridava: « Che v' ha di comune tra Atene e Gerusalemme? che tra l'Accademia e la Chiesa? che tra gli eretici ed i cristiani? Il nostro istituto è sorto dal portico di Salomone, il quale ci avea insegnato di cercare il Signore *nella semplicità del cuore*. Vi pongano mente quei che han recato in mezzo un Cristianesimo stoico, platonico o dialettico (13) ».

Ma se l'opposizione tra la morale dei primi stoici e quella del

(1) Laerzio, lib. VII, segm. 130; Plut. *Adv. Stoic.*, c. XXXIII.

(2) Stobeo, *Eclog.*, lib. II, c. VII, p. 230, ed. Heeren.

(3) Epitetto, *Enchir.*, c. IV; Sest. Empirico, *Pyrrh. hypoth.*, l. III, sect. 201.

(4) Laerzio, lib. VII, sect. 129; Stob., lib. cit., p. 118-238.

(5) Sest. Empirico, *Op. cit.*, lib. III, c. XXIV, sect. 205; c. XXV, sect. 246; *Adv. Ethic.*, lib. II, sect. 191; Laerzio, lib. VII, segm. 188; Plut., *De Stoic. repugnantiis*, c. XXVI.

(6) Laerzio, lib. VII, segm. 131.

(7) Sest. Empir., *Pyrrh. hypot.*, lib. III, c. XXIV, sect. 208; c. XXV, sect. 245-248; *Adv. Ethic.*, lib. II, sect. 192-193; Laerzio, lib. VII, segm. 121.

(8) Seneca, *De tranq. anim.*, cap. ult.; Laerzio, lib. VII, segm. 26-84. Intorno alla morale dei primi Stoici giova leggere Stanley, *Historia* ecc. *De doctr. Stoic.*, Part. II, p. 590-622, Lipsiae 1711; Ritter, *Histoire de la phil. ancienne*, trad. Tissot, t. III, p. 595.

(9) *Cours d'hist. de la phil.*, lez. VIII, ser. 2, t. II, p. 200-201, Paris 1847.

(10) Cf. Simon, *Manuel. de phil.*, p. 557, Paris 1846.

(11) Parole di Crisippo, ap. Laerzio, lib. VII, segm. 87.

(12) Ritter, *Op. cit.*, t. III, p. 520.

(13) *De Praescript.*, c. VII.

Cristianesimo è così evidente, che solo una profonda ignoranza può scusare la loro confusione, non ista così la cosa per rispetto a Seneca, Epitetto, Marco Antonino ed altri stoici posteriori all' epoca cristiana. I grandi avvenimenti che hanno luogo nella vita faticosa del genere umano presentandosi con la forza delle nuove idee e col linguaggio dignitoso convenevole alla nobile condizione dell'uomo, richiamano sempre l' attenzione dei savii, i quali appropriandosi il nuovo ambiente delle idee e del linguaggio convertono quelle e questo in proprio alimento. Questa trasformazione or lenta or celere ora latente or manifesta è fatale e necessaria, avvegnachè l' intelletto umano non possa rimanere ozioso e impassibile spettatore innanzi a quei grandi rivolgimenti che attorno a lui si riproducono e tendono a modificare la privata e pubblica condizione dell' umanità. Il Cristianesimo anche umanamente considerato era un grande avvenimento nel seno delle società pagane; esso lottando con un vecchio mondo d' idee in cui vanamente la ragione umana avea cercato di trovare la soluzione dei suoi più importanti e tormentosi problemi, prometteva un avvenire tutto nuovo, tutto interessante, tutto degno della sublime dignità dell' uomo. Intanto esso rivelando una morale superiore a quella di tutt' i savii del paganesimo, trovossi d' accordo con lo Stoicismo negli encomii dati alla sublimità della virtù, alla dignità dell' uomo, e nel disprezzo e soggiogamento delle passioni. Era dunque naturale che lo Stoicismo profondamente commosso da questa nuova dottrina, e più per i lati di apparenti simiglianze che essa presentava con le dottrine professate, si fosse valuto del suo linguaggio, e avesse simulato nei principii della sua morale quelli della Morale del Cristianesimo. Tale è la condizione dello Stoicismo posteriore all' epoca cristiana; e per questo le sue dottrine morali ci sembrano concordi con quelle del Cristianesimo [1]. Ma questo Stoicismo simula il linguaggio della Morale cristiana senza ritrarne le idee, anzi adoperando il linguaggio cristiano come espressione del proprio pensiero riesce a tramutarne la sostanza ed il significato. Difatti, per non uscire dal subbietto in controversia, questi nuovi stoici esortano l' uomo a rassegnarsi alle sventure. Ma chi non vede, che la rassegnazione nel senso di costoro i quali non riconoscono altro che il destino, non può paragonarsi colla rassegnazione voluta dal Vangelo? Lo stoico dice: rassegnati alle sventure, perchè tutto è svolgimento fatale della natura; il dolore non è un male [2]; il cristiano si rassegna nella fiducia che egli ha in un Dio provvido e

[1] Cf. Villemain, *Della filosofia stoica e del cristianesimo nel secolo degli Antonini*, ap. Chassay, *Le Christ. et l' Évangile*, *La France*, c. III, a. 5, t. I, p. 460 e seg., Paris 1849.

[2] Antonino, *Opp.*, lib. V, c. 22; lib. VIII, c. 55-59; lib. IX, c. 45, ed. Woll, Lipsiae 1729.

sapientissimo che compensa gli atti meritori della vita. Se questi nuovi stoici inculcano il disprezzo dei beni, non mirano a svellere le sole passioni malvage, come l'etica cristiana comanda, ma ancora le buone. Laonde quel disprezzo nella loro dottrina non muove a virtù, siccome avviene presso i cristiani, ma mira alla morte mediante l'apatia e l'ataraxia, che ne sono l'immagine, e va a terminare finalmente in un sublime egoismo ([1]). Vogliono essi che la libertà del savio sta nel tener il suo animo lontano da ogni affetto; ma questa esaltazione della volontà, nel sistema stoico, ha per principio l'orgoglio, per fine l'apoteosi della creatura ([2]). Essa non ha che l'apparenza della virtù, di cui simula la forza e la dignità, ma in sostanza è lo slancio dell'orgoglio personale. Per le quali tutte cose noi possiamo conchiudere, che lo Stoicismo posteriore al Cristianesimo, comechè di gran lunga superiore all'antico Stoicismo, affettò il linguaggio del Cristianesimo, ma non n'espresse l'idee, e però la sua morale fu cristiana nella sola corteccia ([3]).

81. Ma ritorniamo ai comprincipii dell'umano operare.

Egli è un fatto che la volontà oltre all'essere mossa dall'apprensione del bene e dalle passioni, è anche incitata ad operare da altri elementi. Difatti sotto la medesima azione del bene ragionevole presentato dalla mente e colla medesima fermezza di libera volontà si sperimenta in varii tempi gran diversità or di conato, or di facilità a produrre certe azioni, o a resistere all'attrattive delle passioni. Tutto ciò fa supporre nella volontà una qualità che l'inclina ad uscire in certi atti piuttosto che in altri. Ora *una qualità permanente che inerisce nelle potenze intellettuali, e per la quale esse sono inclinate a certi atti determinati*, è ciò che comunemente chiamasi *abito*. Ognun sa quanto possa nell'uomo questa forza dell'abito che su tutte le sue facoltà acquista sì gran predominio. Acquistano dall'abito e perspicacia l'intelletto e prontezza la memoria e celerità l'immaginazione, vigore le membra. Non vi è dunque ragione per cui l'esercizio della volontà non debba acquistare esso pure maggior facilità in forza degli abiti; anzi il fatto, solida base delle fisiche e delle filosofiche discipline, ci mostra quanto possa sulla volontà l'assuefazione e nel male e nel bene ([4]).

82. Nell'intenzione della natura l'abito serve a perfezionare precipuamente la volontà. Difatti noi dicemmo che la perfezione morale

([1]) Cons. Cousin, *loc. cit.*

([2]) Ved. p. 26, not. 3.

([3]) Veggasi Sanseverino, *I princ. sistemi della filos.*, p. 243, Napoli 1858.

([4]) Lo Stewart, *Esquisses de phil. moral.*, Part. II, sect. I, c. II, p. 174 e seg., ed. cit., enumerando tanti principii attivi dell'umano operare, che si potrebbero ridurre a proporzioni più semplici, ha ingiustamente dimenticato questo potentissimo dell'abito.

dell'uomo sta propriamente nella volontà; giacchè essa quantunque s'inizia nell'intelletto, pure ha il suo compimento nella volontà. Ora la volontà è una tendenza; questa tanto più è perfetta, quanto più facilmente e costantemente può esplicarsi negli atti suoi, e mercè di questi raggiungere il suo scopo. Dunque l'abito che è un supplemento alla forza determinatrice, di cui facilita i movimenti, ha per iscopo la naturale perfezione della volontà. Il che si rileva ancora dalla condizione stessa della volontà. Difatti le potenze intellettuali sono di per sè indifferenti ai loro atti determinati. Così l'intelletto ha una naturale tendenza verso l'apprensione del vero in genere, ma non verso questo o quell'altro vero; la volontà ha una indeterminata tendenza al bene. Ora dall'indifferente, finchè rimane indifferente, non può seguitarne cosa alcuna. Dunque affinchè quelle potenze indeterminate ed attive del nostro operare potessero passare dallo stato di potenze indeterminate a quello di principio immediato e prossimo delle loro azioni, si richiede che vengano investite da una forma speciale, da un nuovo impulso che ne faciliti le azioni. Questa nuova proprietà, questo nuovo impulso che inclina ad azioni costanti e determinate, è ciò che comunemente dicesi *abito* (1). Esso si trova in tutt'i principii attivi ed indeterminati del nostro operare; nella mente prende il nome or di *scienza* or di *memoria*; nella volontà e nelle passioni di *abito morale:* nell'organismo di *destrezza* e di *agilità*. Or se l'abito nell'intenzione della natura è ordinato a determinare la forza della volontà e facilitarne l'azione, egli è chiaro che il natural suo scopo è di perfezionare quella tendenza; giacchè la perfezione della forza sta nell'atto ed in tutto ciò che al suo operare concorre (2).

83. Se non che la perfezione della volontà è non solo fisica ma anche morale. L'altre forze non soggette alla moralità basta che agiscano secondo le loro leggi necessarie e fatali, perchè ottenessero la loro perfezione naturale. Così basta che la pianta esercitasse la triplice sua funzione vitale secondo le sue leggi prestabilite, acciocchè il suo essere ed il suo operare si dicessero perfetti. Ma la volontà è ordinata ad operare nei termini del ragionevole; questa è la sua legge, dalla quale la moralità degli atti suoi dipende. Intanto dotata come ella è della forza trasformatrice del libero arbitrio, può crearsi dei nuovi principii e dei nuovi impulsi di azione. Questi nuovi impulsi di azione possono inclinarla ad operare o il bene o il male; a tendere o a ciò che è convenevole o contrario alla sua natura. Nel primo caso gli abiti si diranno *buoni*, nel secondo *rei* (3).

(1) Cons. san Tommaso, 1 2ae, q. XLIX, a 4.

(2) « .... finis potentiae actus est, unde potentia dicitur esse perfecta secundum quod determinatur ad suum actum »; san Tommaso, 1a 2ae, q. LV, a 1.

(3) Cons. san Tommaso, 1 2ae, q. LIV, a. 3.

84. Il vero bene della volontà è il bene onesto; la sua perfezione consiste nel tendere costantemente a questo fine. Ora la costante inclinazione a riprodurre atti onesti chiamasi *virtù*. Dunque questa è un vero abito, e potrà definirsi: una perfezione della volontà che l'inclina costantemente a riprodurre atti onesti. Se la perfezione abituale della volontà, che costituisce la virtù, sta nel tendere costantemente al bene onesto, la sua abituale imperfezione sta nel deviarne costantemente. Cotesta perversione e deformità della volontà costituisce il *vizio*, il quale perciò potrà definirsi: una imperfezione della volontà che l'inclina costantemente a riprodurre atti rei. Dal che apparisce non uno ma molti atti essere lo indizio della virtù o del vizio; sicchè l'uomo non può dirsi virtuoso o vizioso per uno o due atti di virtù o di vizio.

85. Nella pratica della virtù l'arbitrio umano trovasi tra il bene assoluto ed il bene relativo e passaggiero come il famoso bivio di Ercole proposto alla sua eletta. Atteso l'attuale corruzione di nostra natura la virtù ed il dovere non si esercita ordinariamente che per la lotta tra la ragione ed il senso, tra la volontà e l'istinto. Kant ha pienamente conosciuto questo vero, ma ne ha troppo esagerata l'estensione, confondendo la condizione ordinaria richiesta all'esercizio della virtù con l'essenza stessa della virtù. Ciascun sa la distinzione che il filosofo da Conisberga pone tra la *virtù* e la *santità*, e la persistenza con la quale egli la ricorda ai suoi lettori. La virtù consiste nell'osservanza della legge morale in un essere il quale, essendo da una parte sottomesso alla legge morale, e dall'altra alle inclinazioni sensibili, non si conforma mai naturalmente e volentieri a quella legge, e non perviene ad osservarla che a via di sforzo e di lotta. Però la virtù consiste sempre nella lotta, e dove questa manca, non può neanco conoscersi virtù e merito. Per contrario sotto il nome di *santità* Kant intende lo stato di una volontà che, essendo esclusivamente ragionevole e priva di ogni inclinazione sensibile, si conforma senza sforzo e senza lotta alla legge morale. Ora il primo di questi due stati è solo possibile per noi, ma il secondo costituisce un ideale a cui noi dobbiamo travagliarci di approssimarci senza poterlo mai realizzare compiutamente [1]. In questa dottrina Kant è perfettamente d'accordo con gli stoici; perocchè anche questi insegnavano che la virtù sta nella *tensione*, nello sforzo e nella lotta della ragione col senso, e riponevano la santità in un ideale cui lo spirito non può giammai raggiungere. Di qui la loro ipotesi della trasmigrazione delle anime e la palingenesia.

Ma in questa dottrina Kant ha confuso le condizioni empiriche

[1] *Fondaments de la mét. des mœurs*, sect. II, pag. 46, trad. Barni; *Critique de la raison practique*, Part. I, lib. I, c. III, pag. 261-262 e seg., trad. Barni. Conf. Barni, *Examen des fond. et de la crit. de la raison practique*, pag. 86, 130, 168, ed. cit.

della virtù colla sua essenza. Che nell'attuale condizione la virtù non si eserciti senza la lotta della ragione col senso, è verissimo; ma questa è una semplice condizione non già costituisce l'essenza della virtù. Se la virtù è un abito informativo della volontà, la sua essenza deve riporsi in una qualità che sospinge costantemente la volontà a praticare il bene, non già in quella condizione antecedente che si richiede all'acquisto di tal qualità. Però ancorchè la volontà avesse acquistato tale perfezione da praticare il bene senza lotta, il suo atto non cesserebbe di essere virtuoso e meritorio.

« Ogni qual volta si fa il tentativo di levar l'uomo fino a Dio, quasi per una necessità che si sente di bilanciare questo soprappiù, e infine per una segreta espiazione dei diritti usurpati alla Deità, si caccia l'uomo stesso da un altra parte giù profondo sino all'abisso ([1]) ». Kant divinizzò l'uomo col farlo legislatore e fine di sè stesso, e poscia questo Kant medesimo ci diede la più trista idea dell'uomo. Noi distinguiamo con lui la virtù dalla santità, e ritenghiamo che quella sia mezzo a questa; ma gli rimproveriamo di aver proposto all'uomo un ideale non dico irrealizzabile (chè questo è il carattere di ogni ideale), ma fuori le condizioni della nostra natura ([2]). Difatti l'ideale della santità proposto da Kant presuppone un essere esclusivamente ragionevole, cioè privo di ogni sensibilità ([3]). Ma questo difetto che noi incontriamo in Kant, è conseguenza logica di tutta la sua dottrina morale, nella quale egli per salvare la purità della moralità ha creduto necessario escludere ogni affezione e sentimento.

86. Conosciuta l'essenza e lo scopo della virtù, potrà bramarsi di conoscere la principale divisione delle virtù, la quale non altronde che dall'essenza stessa della virtù può ripetersi. La virtù involge la costante inclinazione della volontà a praticare il bene. Ma perchè la volontà possa costantemente praticare il bene, richiedesi che siasi formato nell'intelletto un abito a ben giudicare delle cose agibili (*prudenza*); che essa tenda a conservare le proporzioni dell'ordine (*giustizia*), che moderi le passioni che la trasportano al bene sensibile (*temperanza*), che reagisca contro gli ostacoli (*fortezza*). *Prudenza*, *giustizia*, *temperanza* e *fortezza* sono le principali specie di virtù, alle quali si oppongono come contrarii vizii l'*imprudenza*, l'*ingiustizia*, l'*intemperanza*, la *codardia*. Immenso lavoro avrei per le mani se prendessi a suddividere ciascuna di queste virtù in ragione degli oggetti, dei mezzi, e via dicendo: mi basta averne data questa generalissima divisione.

([1]) Rosmini, *Frammenti di una storia dell' empietà*, Milano 1834.

([2]) Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno ai principii morali*, c. V, a. XII, § 12, *Opp.*, vol VII, p. 147-148, ed. Napol., ha fatto lo stesso ragionamento per confutare la idea della virtù data da Kant. Ma egli ha errato, perocchè Kant distingue la *virtù* dalla *santità*.

([3]) Cf. Barni, *Op. cit.*, Part. II, p. 211.

LEZIONE VIII

Momenti diversi della moralità sotto l'azione delle passioni

SOMMARIO

87. Della libertà nei suoi rapporti con la corruzione dell'umana natura dimostrata dalla osservazione psicologica, dalla storia o dalla tradizione — 88. L'intelligenza o l'arbitrio affievoliti ma non distrutti per la primitiva corruzione sono variamento modificati da forze estraneo, o quindi nascono i diversi momenti della moralità — 89. Dell'ignoranza e dell'errore in ordine alla moralità — 90. Delle passioni e degli abiti come causo aggravanti o attenuanti la bontà o malizia delle azioni — 91. Se il timore e la violenza annullino la moralità — 92. Errore del Puffendorf.

87. Abbiamo sinora considerato la moralità nel suo oggetto e nel suo soggetto, non che nei comprincipii che subbiettivamente l'agevolano, presupponendo perfettamente attivi tutt'i suoi principii. Il fatto per altro c'insegna, molti essere nell'ordine morale come nel fisico gli effetti alla cui produzione, venendo meno certune di quelle forze che vi dovriano cooperare, vengono essi a rimanere più o meno imperfetti.

Non è solo un dogma del Cristianesimo la sentenza, che l'uomo tragga dalla natura una imperfezione, un disordine morale. L'osservazione spassionata dei fatti psicologici e morali che si producono in noi, dimostra chiaro la sproporzione fra l'altezza della vocazione morale a cui l'uomo è chiamato con voce d'impero irresistibile, e lo forze della sua volontà, con le quali egli dee realizzare in sè stesso quella vocazione. Difatti secondo l'ordine naturale la sensibilità esterna ed interna (la quale abbraccia gli affetti e le passioni), essendo la facoltà che apprende il sensibile ed il contingente, dee essere subordinata alla ragione la quale conosce l'intelligibile ed il necessario; e la volontà dee mantenere e dentro e fuori dell'uomo quest'ordinamento. Intanto il fatto dimostra che questa concorde armonia è attualmente turbata e sconvolta; sicchè la sensibilità invece di essere sottoposta alla ragione e le passioni alla volontà hanno e l'una e l'altre balia su quelle facoltà ragionevoli. Ne fanno fede il predominio del corpo sulla intelligenza, della parte sensitiva sulla ragionevole; tanto che fra le stesse persone colte e dedite agli studii speculativi, le verità sensibili hanno spesso maggior precisione, fermezza, efficacia delle razionali, e la cognizione sensitiva prevale per lo più in forza, aggiustatezza ed evidenza alla riflessiva e contemplativa; donde nasce la inferiorità della filosofia e del-

le scienze morali verso le scienze fisiche e matematiche. Or come spiegare teleologicamente questo fatto? Come mai la filosofia, la quale per la dignità del suo obbietto e per la importanza delle sue conclusioni sovrasta di gran lunga alla scienza dei numeri e dei corpi, lor cede di sì grande intervallo per ciò che spetta alla chiarezza, alla precisione e alle altre doti che formano la perfezione scientifica? Perchè l'ingegno dell'uomo è ora meno atto alle cognizioni che maggiormente importano? Perchè può conoscer meglio la creatura più meschina che il Creatore, ed esser più capace di una vita caduca e misera, che della sua sorte nell'eternità? La risposta a tali quesiti non si può trovare altrove, che nella ricognizione di un disordine esistente attualmente tra le potenze sensitive e ragionevoli; disordine che si riduce in sostanza ad una legge, la quale involge *lo sviluppo e la cultura soverchia dell' apprensione sensitiva a pregiudizio della cognizione ragionevole.*

Se l'uomo nell'attuale condizione è dedito più alla cognizione sensitiva che alla ragionevole, anche la volontà, la quale siegue la condizione dell' intelligenza, dee essere più inclinata a stringere le vane apparenze del bene che lo stesso bene reale, a preporre il piacere al dovere, a seguire piuttosto il bene sensibile che il bene di ragione. Di quì nacquero l'ignoranza e la cupidigia, l'inimicizia dell'uomo contro l'uomo, e delle nazioni contro le nazioni, l'ozio dovizioso e la miseria, l'ingiustizia, la scostumatezza e l'empietà, il servaggio e l'oppressione, la licenza e la tirannide, le conquiste e le guerre. Anche per questo rispetto il Pelagianismo, il quale predica l'integrità della nostra natura, è un errore in filosofia non meno che in religione. Nè dicasi che tali inclinazioni son rare; perocchè anche rare basterebbero a provare l'asserto. Ma il vero si è, che se nei più l'educazione e il prevalere delle propensioni contrarie le comprimono ed impediscono di mostrarsi, non è però che non abbiano luogo, o che siano affatto spente nell'animo dei buoni. Noto è quel fatto, che sant'Agostino racconta del suo amico Alipio, il quale giovane ottimo, innocente ed aborrente dal sangue, la prima volta che intervenne ai giuochi gladiatorii e fissò gli occhi in uno di quei miseri ferito e spirante, fu compreso da un'ebbra gioia di sangue. E che meraviglia, se ciò accadeva ad un garzonetto, quando, al dir di Prudenzio, le verginelle romane pascevano gli occhi con delizia in quei fieri spettacoli, e sorgevano plaudendo al vincitore, allorchè ficcava e rificcava il pugnale nella gola del vinto? Nella plebe men doma e non disciplinata dalle usanze civili i semi funesti del male meglio appariscono, quando, rimosso il freno delle leggi, le truci voglie possono sfogarsi alla libera. Il che accade principalmente nelle guerre e discordie cittadine, la storia delle quali, dalle proscrizioni di Mario e di Silla sino al tumulto dei Ciompi e della

rivoluzione francese, porge esempii d'inaudita ferocia atti a fare rabbrividire i popoli inospiti e selvaggi. Così alla memoria dei nostri padri la generosa Calabria vide inorridita quel Gaetano Mammone, capo dei rivoltosi, che avea carceri orribili, inventava tormenti nuovi e nuove fogge di morti, e per avvezzarsi al sangue, quasi che bisogno ne avesse, beveva salassato il proprio sangue, usava, come Alboino e molti popoli barbari, un cranio invece di tazza, e si compiaceva di banchettare in mezzo ad uomini impalati e boccheggianti. Certo, per onore della nostra specie si dee credere che tanta efferatezza sia stato un delirio da forsennato; ma questa perversità anche di pochi basta a mostrare, che se l'uomo attualmente tiene dell'angelo, partecipa anche del bruto e della fiera ([1]).

Tutte le tradizioni più vetuste, tutte le credenze dei popoli, i simboli ed i miti dichiarano unanimamente che nella natura dell'uomo giace profondo un guasto morale, arcano e fatale ([2]). La filosofia del paganesimo è sempre convenuta su questo punto colle dottrine sacre e con le credenze popolari. Valga per tutti Platone, il quale non dubita predicare: « che nell'intimo dell'uomo si asconde un mortifero assillo che lo tormenta e lo esagita, della quale sciagura furono cagione antiche e inespiate colpe ([3]) ». Di qui la ipotesi della preesistenza delle anime, la quale ora più chiaramente ora più oscuramente, or senza coscienza ed ora con coscienza filosofica, campeggiò nei sistemi dei filosofi orientali e greci.

88. Se non che il disordine esistente attualmente tra l'uomo sensitivo e l'uomo ragionevole ha inceppato e rallentato variamente il corso della intelligenza e della volontà, ma non ha annullato del tutto la forza dell'intelletto e del libero arbitrio; e perciò lo stato di risorgimento e di ritorno verso il bene è l'ultima perfezione morale dell'umana natura nei presenti ordini dello spazio e del tempo. Cotesto ritorno deve conseguirsi per la vittoria della ragione sopra del senso, della libertà sull'istinto. Ma poichè il senso e la ragione, l'istinto e la volontà, comechè appartengano a diverso ordine, ricevono unità e connessione dall'unità metafisica dell'essere dell'uomo, egli è chiaro che nella lotta che la ragione inizia contro del senso, può essere variamente modificata da questo, e la volontà ancor quando non sia sopraffatta e vinta dalla passione, può risentire dell'azione di essa. Laonde a volere dell'atto morale portar retto giudizio non basta aver determinata la vera sua direzione, ma conviene coll'analisi inoltrarsi alla parte più intima, facendo una specie di anatomia dei principii da cui esso nacque e delle loro proporzioni reciproche.

([1]) Veggasi Gioberti, *Del buono*, c. II, p. 17-18, Napoli 1845.

([2]) Cons. Nicolas, *Études philos. sur le Christianisme*, lib. II, c. IV, Paris 1853.

([3]) *De leg.*, lib. IX, pag. 854, ed. Serr.

89. Poichè due sono le condizioni necessarie alla moralità subbiettiva dell'atto umano, cioè la cognizione riflessiva nell'intelletto e la libertà di elezione nella volontà, egli è evidente che tutte quelle cause le quali concorrono ad accrescere o scemare la cognizione riflessiva nell'intelletto, ovvero la libertà di elezione nella volontà, concorrono eziandio a produrre una diversa forma morale negli atti umani.

L'intelletto influisce nella moralità degli atti umani come principio rimoto, in quanto con la sua cognizione presenta alla volontà il bene cui ella dev'eleggere. Ma l'ignoranza e l'errore involano la cognizione dell'oggetto; perocchè quella è lo stato della mente che non conosce il vero; questo è lo stato della mente che vede il contrario del vero. Nell'uno e nell'altro caso èvvi la non conoscenza del vero; epperò la ignoranza e l'errore sono le cause che per mezzo dell'intelletto influiscono nella moralità, distruggendola o scemandola.

Se non che siccome la moralità dell'azione deve partire sempre dalla volontà, la quale è l'immediato produttore dell'atto umano, così è che l'ignoranza e l'errore non possono togliere o scemare la colpabilità dell'azione se non in quanto sono indipendenti dalla volontà. Un medico saggio, il quale ha studiato, per quanto era in lui, la malattia dell'infermo e la qualità del rimedio da doverglisi apprestare, è certamente innocente, se per qualche cagione che egli non ha potuto prevedere, fornisce un rimedio che in luogo di conservare la vita porta la morte. Ma sarà egli innocente, se si è contentato di uno studio superficiale? Egli è evidente che no; perocchè mentre nel primo caso l'errore era indipendente dalla sua volontà, nel secondo ne dipende, per la mancanza di alcuno di quegli atti successivi in cui l'intelletto dovea ricevere dalla volontà l'impulso. Dunque l'errore *invincibile*, cioè quello che, anche usata tutta la diligenza, non ha potuto essere superato, annulla la colpabilità dell'azione; non già l'errore *vincibile*, cioè quello, che usata l'opportuna diligenza avrebbe potuto essere evitato. Dove osservate, che acciocchè l'errore sia *invincibile* non si richiede che l'agente morale non abbia potuto assolutamente evitarlo, ma solo che non l'abbia potuto nelle peculiari sue circostanze. A ragion di esempio, se un sacerdote riputato che io interrogo in sul villaggio, mi dice che in quel paese corre un giorno di magro, io non ho mestieri di chiederne ad altri, ma posso tenermi alla sua parola. Per contrario, se egli mi dice che è giorno grasso, ed io mangio sul detto suo, il mio errore è involontario ed invincibile. Non già che io non poteva evitar questo errore; per sè il potevo; bastava che dimandassi ad altri. Ma rispettivamente alle circostanze mie nè il potevo nè il dovevo fare; conciossiachè 1° non mi nacque alcun dubbio di essere ingannato; 2° non aveva alcuna ragione per far nascere in me questo dubbio, dovendo io ragionevolmente supporre vero quello che il prete mi affermava.

Il simile dee dirsi dell' ignoranza. Noi possiamo versare in una ignoranza *invincibile* o *vincibile*, nella stessa guisa che possiamo versare in un errore invincibile o vincibile. Or l'ignoranza come l' errore invincibile toglie la colpabilità dell' azione; non così l'ignoranza vincibile. La ragione è sempre la stessa. La volontà non può operare, se l' intelletto non le presenta l' obbietto verso cui dee muoversi, giacchè ella non può tendere all' ignoto. Dunque se per ignoranza invincibile l' intelletto non offre alla volontà l' obbietto dell'attuale tendenza di lei, e questa non muovesi, l'inerzia non è *moralmente* colpevole. Per contrario, se per ignoranza vincibile la volontà non muovesi, la sua inerzia sarà più o meno colpevole, secondo che ella più o meno influì a privarsi della cognizione senza cui non poteva volere.

90. Esaminammo sinora le cause le quali scemano o tolgono la colpabilità dell' azione, influendo sull' intelletto, principio rimoto dell' umano operare. Ma il principio per cui l' atto umano è produzione dell' uomo e può rivestire una forma morale, è sempre la volontà. Or anche questa può versare in tali circostanze ed operare sotto l'azione di tali cause che o diminuiscono o accrescono la moralità dei suoi atti.

Le cause che immediatamente operano sulla volontà, sono le passioni e gli abiti, i quali comprincipii raddoppiando la forza della volontà, ne crescono anche l'effetto. Di qui è che anche le leggi umane ammettono una distinzione tra il delitto commesso con premeditazione ed il delitto non premeditato. Nei due casi il risultato per la società è lo stesso; tuttavia la legge punisce più severamente la premeditazione, perchè la considera come segno di una volontà più perversa.

Ma notate che la passione si può considerare o antecedentemente o posteriormente allo esercizio della volontà; perocchè essa talvolta la previene, altre fiate, e più spesso, dipende da una precedente risoluzione della volontà. La passione che previene ogni risoluzione della volontà, può diminuire la bontà e perversità dell'azione, ma non accrescerla. Imperocchè il *quantitativo* della bontà o malizia dell'azione dee sempre misurarsi dalla quantità della forza impiegata dalla volontà. Però se la passione è indipendente dalla volontà, potrà scemare la bontà o malizia dell'azione, influendo sul giudizio dell'intelletto, ma non potrà mai accrescerla. Per contrario, se la passione dipende dalla precedente risoluzione della volontà, che si gittò nelle sue catene in tempo in cui ella era pienamente signora del proprio operare, tanto più rea sarà la volontà, quanto che incatenando sè stessa consentì a tutte le ree conseguenze che nascono da tale cattività. Adunque abito e passioni volontariamente eccitati crescono il trasporto al male senza scemarne la volontà, e rendono per

conseguenza più rea l' azione. Per la ragion dei contrarii, se al bene si volgono, renderanno il bene migliore, inchinandovi più efficacemente la volontà per una sua libera determinazione antecedente ([1]).

91. Una delle passioni che influisce e sulla intelligenza e sulla volontà è il timore, il quale è un movimento dell' animo suscitato alla presenza di un male imminente rappresentato dalla fantasia. Il Puffendorf nega ogni moralità alle azioni fatte per timore, asserendo che l' azione fatta per timore non è di chi la fa, ma di chi la impone ([2]). Il Savigny ha elevato e risoluto negativamente nel dritto il problema : la violenza oppone ostacolo o nessuno all'esercizio della libertà ?

Distinguete innanzi tutto due specie di violenza, la fisica cioè, detta dai moderni scrittori *vis absoluta*, e la morale detta *vis compulsiva*. La prima è riposta nel « corporale costringimento contro una persona che la riduce ad uno stato puramente passivo ». Tale sarebbe il portar con forza la mano di un individuo a sottoscrivere un non suo dettato ; ovvero esercitando in modo negativo questa violenza, tenendolo rinchiuso in una prigione per impedirgli di fare un testamento o simiglianti atti. Egli è chiaro che cotal sorta di violenza distrugge ogni libertà ; giacchè gli atti esterni, essendo positivamente contrarii alla libertà, sono di chi li fa, non già di chi soffre la violenza.

Ma il negozio corre altrimenti per la violenza morale che il timore esercita sulla volontà ; perocchè questo se scema la pienezza di nostra libertà, non può dirsi che la distrugga intieramente, salvochè non arrivi a produrre il delirio. Un pilota trovasi in alto e burrascoso mare, tempestato siffattamete dai flotti delle onde e dai venti che a lui non soccorre altro mezzo di scampo che gittare il carico della nave. Posto nell'alternativa o di perdere sè stesso e tutto il naviglio o scampare probabilmente la vita con la perdita delle merci, egli non tarderà ad appigliarsi al secondo partito. Eccovi un caso del timore che esercita una pressione sulla volontà. Ma sotto l' azione di questo timore voi trovate anche l' esercizio della libertà ; perocchè se fuori di quel caso il pilota non avrebbe fatto gettito delle merci, e però sotto questo rispetto quest'atto ripugna alla sua volontà, in quel determinato caso egli ha liberamente scelto di salvare la sua vita con la perdita delle merci. In effetti la volontà anche sotto la pressione del timore può scegliere fra tre determinazioni : compiere l' atto che l' è imposto, respingerlo con la sua resistenza, sottomettersi al male che le viene minacciato. Se ella elegge la prima di queste determinazioni, ha avuto evidentemente la libertà di scegliere e di volere ; quindi

([1]) Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XXIV, a. 3 ad 1 e ad 3.
([2]) *De off. hom. et civ.*, lib. I, c. I, § 24 ; *De Iure nat. et gent.*, l. I, c. VIII.

dobbiamo ritenere che siavi reale e non apparente manifestazione di volontà.

91. Se non che quantunque la violenza per sè stessa non escluda la libertà di colui che n'è vittima, e non si opponga alla naturale efficacia della volontà, pure viene a diminuirla; con che si oppone non solo alla Morale ma anche al Diritto, che hanno per fine di guarentire alla personalità l'indipendenza del suo sviluppo. Per la qual cosa nella violenza vi ha una immoralità che invade il dominio del diritto ed ha affinità coll'ingiustizia. Laonde appartiene al diritto positivo di eliminare, mediante efficaci disposizioni, questa immoralità dal suo dominio, negando agli atti ed ai rapporti giuridici, immorali per vizio della violenza, ogni realtà ed effetto giuridico.

92. Di qui voi intendete che un duplice errore presta base alla sentenza di Puffendorf. Il primo è l'aver egli considerato la violenza e la libertà nel loro astratto rapporto; onde scorgendo che l'una parte da un principio opposto a quello onde origina l'altra, ne ha inferito, che dovunque rivengasi la violenza morale del timore, èvvi compiuta mancanza di libertà. Il pilota fuori di pericolo non avrebbe gittato le merci in mare; fin qui quell'atto apparisce contrario alla sua volontà. Ma la quistione non riguardava il pilota fuori del pericolo, bensì nell'atto del pericolo, chiedendosi, se egli posto tra l'alternativa di perdere la sua vita o le merci, siasi volontariamente determinato a scegliere il secondo anzichè il primo partito. Laonde il Puffendorf ha scambiato l'astratto col concreto, affermando di questo ciò che è vero di quello [1].

Il secondo errore del Puffendorf nacque da ciò, che le leggi positive cessano di obbligare, quando il timore è grave. E questo è giusto; non perchè le leggi presuppongano che la volontà la quale cede al timore, non siasi liberamente determinata, ma perchè siccome il diritto ha per fine di guarentire alla personalità l'indipendenza del suo sviluppo, così il legislatore politico deve riguardar come contrario a questo fine del diritto ogni atto strappato per violenza.

---

[1] San Tommaso fin dai suoi tempi avea avvertito questo errore. Cons. 1ª 2ae, q. VI, a. 6.

LEZIONE IX

Della imputabilità

SOMMARIO

93. Fenomeni morali che accompagnano la moralità; merito o demerito, premio o pena — 94. Il principio obbiettivo del merito o del demerito nell'ordino individuale è l'applicazione del principio di causalità all'ordino moralo — 95. Nell'ordino sociale è la morale eguaglianza — 96. La libertà come principio subbiettivo del merito e del demerito — 97. Come l'uomo possa meritaro appo il legislatore doll'ordino universalo — 98. Della legge che armoneggia il merito con la ricompensa, il demerito con la pena — 99. Suo finale riscontro — 100. Passaggio all'idea della imputabilità — 101. Suo principio filosofico — 102. Momenti diversi della imputabilità; criterio generale per estimarli — 103. Della complicità.

93. Egli è un fatto incontrastabile che quando noi abbiamo bene o male operato, giudichiamo che meritiamo una ricompensa od una pena, che raccogliamo nel triplice ordine a cui apparteniamo, cioè nell'ordine individuale, nell'ordine sociale e nell'ordine universale. L'ordine individuale è quello che dà unità alle varie facoltà dell'uomo, subordinandole tutte in varii gradi ed in varie guise alla ragione; l'ordine sociale dà unità all'essere sociale; l'universale accorda nella tendenza all'ultimo fine tutto l'operare delle creature. L'uomo è individuo, è membro di una società, e per l'identità psicologica della sua natura si connette con gli altri esseri della stessa sua specie, coi quali ha eziandio comune l'origine ed il fine. Come l'essere dell'uomo così ancora il suo operare deve spaziare per quel triplice ordine, avvegnachè l'operazione sia il germoglio naturale dell'essere. Per la qual cosa il bene od il male morale comincia dall'individuo, si propaga nella specie ed ha il suo compimento nel genere, in capo a cui siede l'autore di tutto il creato. Or se tale è l'estensione che il bene ed il male morale sono ordinati ad avere, egli è chiaro che il merito del primo ed il demerito del secondo, la ricompensa di quello e le pene di questo debbono ancora verificarsi nell'ordine individuale, sociale ed universale. Difatti se noi consideriamo l'uomo nel solo angusto giro dell'ordine individuale, troviamo la sinderesi afflittiva o consolatrice della individuale coscienza, la quale accompagna necessariamente il male ed il bene morale, ed è banditrice del demerito e della pena, del merito e della ricompensa. Se dall'ordine individuale ci trasportiamo all'ordine sociale, troviamo nei nostri simili il giudizio del merito e del demerito, della ricompensa e della pena, perocchè essendo ancor essi degli esseri morali giudicano come noi, che il bene merita premio, il male punizione, e son pronti a

fornirci l'uno o l'altra, ora col loro disprezzo, ora con la loro stima, ora ancora con le ricompense e le pene fisiche che le leggi positive, interpreti dell'ordine, largiscono alle azioni generose o ai delitti. Infine, se noi ci eleviamo al di là di questo mondo, e concepiamo Dio, come bisogna concepirlo, non solamente come autore del mondo fisico ma anche come padre del mondo morale, e come fonte del bene e della legge morale, non possiamo non concepire che Egli deve premiare e punire l'adempimento o l'infrazione della legge morale. Per la qual cosa il merito ed il demerito, il premio e la pena sono conseguenze necessarie del bene o del male morale nel triplice ordine a cui l'uomo morale appartiene. Se non vi fosse nè male nè bene, nè giusto nè ingiusto in sè, nè il merito nè il demerito, nè il premio o la punizione potrebbero aver luogo; la sinderesi afflittiva o consolatrice dell'individuale coscienza; la stima ed il disprezzo degli uomini, i supplicii e le ricompense dell'ordine sociale, le ricompense e le pene del legislatore supremo nell'altra vita sarebbero concetti chimerici ed assurdi, indegni di trovare accoglienza nella mente del savio e nel senso comune degli uomini. Noi lo ripetiamo: l'idea del premio e della pena riposa su quella del merito e del demerito, e questa sull'idea del bene e del male morale.

94. Or se così stretto e necessario è il rapporto tra quelle idee, deve esservi una natural legge la quale lo affermi e lo determini. Ma quale è questa legge? Perchè il merito ed il premio ci appariscono connessi col bene morale, il demerito e la pena col male?

Ella è suprema legge ontologica che l'effetto appartenga alla sua cagione; la quale appartenenza ivi è più visibile ed universale, ove più manifesta ed universale è la dipendenza dell'effetto dalla propria causa. Questa legge altro non è che una applicazione del principio supremo di contraddizione, il quale esige che l'essere dell'effetto si precontenga e sia anticipatamente della sua causa; altrimenti l'effetto dipenderebbe e non dipenderebbe dalla sua cagione. Ora il bene ed il male morale sono una vera produzione dell'agente morale; imperocchè l'uno e l'altro si compiono per la direzione che la volontà imprime nei suoi atti; direzione che costituisce il bene morale, se è conforme all'ordine, il male, se gli è contraria. Laonde il bene morale, che è anche perfezione morale, è propriamente mia perfezione; il male morale che è anche morale imperfezione, è ancora mio male. Questo moral concetto che formasi dall'operante in vista della moralità del suo atto, suol dirsi *stima*, se quell'atto è buono; *disprezzo*, se è cattivo; le parole con cui tale giudizio si esprime, *lode* o *biasimo*, gli atti *onore* o *disonore* [1].

95. Ma l'uomo non appartiene al solo ordine individuale, bensì

[1] Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XXI, a. 2.

anche all'ordine sociale ed universale. L'ordine sociale riposa tutto sull'ordine morale, anzi esso non è che lo stesso ordine morale applicato ai moltiformi lati della personalità umana svolgentesi nell'armonia delle coesistenti libertà. Or poichè quest'ordine dev'essere mantenuto dal comune concorso delle libertà individuali, che sono suoi membri, egli è chiaro che la moralità individuale di ciascun socio concorre alla moralità pubblica e sociale, sia perchè lo dispone a bene operare nella convivenza sociale, sia anche perchè è la guarentigia più salda, che assicurando lo sviluppo armonico delle coesistenti libertà nelle loro scambievoli relazioni, assicura anche il mantenimento dell'ordine sociale. Non si può operare direttamente in bene dell'individuo senza vantaggio della società; nè in bene della società senza pro degl'individui che la compongono. Però la società deve riguardare la moralità individuale come un bene sociale, e adoperarsi a svilupparla e proteggerla contro i nemici dell'ordine morale. Di qui il giudizio del merito e del demerito con cui noi sogliamo accompagnare la moralità delle azioni. Ora l'ordlne morale, che è simetria di relazioni morali, come l'ordine fisico è simetria di proporzioni materiali, richiede che sieno agguagliate le partite fra chi operò e chi ricevette il vantaggio. Se così non fosse, vi sarebbe sproporzione fra le parti che compongono il medesimo tutto, a dismisura crescendo o scemando, secondochè troppo ricevono o dànno. È dunque una esigenza dell'ordine morale applicato alle relazioni degli umani individui, che colui il quale con atto volontario opera in vantaggio o disvantaggio altrui, abbia rapporto al compenso o alla pena; e questo costituisce il merito ed il demerito ([1]).

96. Se non che l'ordine morale costituisce il principio obbiettivo del merito e del demerito in considerazione che l'agente il quale lo realizza o ne devia, sia dotato di libertà e risponsabilità morale; per guisa tale che mentre il merito ed il demerito sono una esigenza dell'ordine, si rappiccano anche alla libertà come loro principio subbiettivo. Infatti colui che fa un'azione senza sapere se essa sia buona o malvagia, e senza libertà di farla od ometterla, non merita nè demerita in facendola. Egli è come quegli agenti fisici i quali operano ciecamente, senza che altri possa loro saper grato o vituperarli dell'opere più benefiche o distruttive che essi fanno.

97. Ben potrà sembrare a taluno, che se l'uomo può meritare o demeritare rispetto ai suoi simili e nell'ordine sociale, non possa poi meritare rispetto all'ordine universale. L'ordine sociale è una rifrazione dell'ordine universale, cioè di tutto il genere umano, come il municipio e la provincia è una rifrazione della nazione. In capo all'ordine universale siede Dio, che quale legislatore supremo

([1]) Cons. san Tommaso, *quist. cit.*, a. 3.

deve sentenziare sul bene e sul male così degl'individui che della totalità delle nazioni. Ora rispetto a questo legislatore supremo l'uomo non può vantare il diritto di un merito di rigorosa giustizia, non potendo egli recare a Lui alcun vantaggio con le sue operazioni (*). Nonpertanto Dio essendosi nella creazione del mondo proposto per fine di manifestare esternamente le sue perfezioni per le vie dell'ordine, l'uomo il quale col suo operare concorre all'ordine, di cui Dio è il reggitore supremo, gli accresce esternamente la gloria per cui a Lui piacque crearlo. In tal senso l'uomo tornando vantaggioso a Dio, viene a meritare anche nell'ordine universale.

98. Il merito ed il demerito reclamano imperiosamente le pene e la ricompensa; ma guardatevi di non confondere la pena col demerito, la ricompensa col merito; questo sarebbe altrettanto che confondere la causa con l'effetto, il principio con la conseguenza. La pena e la ricompensa soddisfano il merito ed il demerito, ma non li costituiscono. Quando pure le ricompense e le pene non avrebbero luogo, il merito ed il demerito sussisterebbero; solo togliendo il merito ed il demerito non vi sarebbe più luogo nè a vere pene, nè a vere ricompense. Difatti colui che si ricompensa, ha dovuto il primo dar qualche cosa per meritare di essere compensato; quindi la ricompensa al merito è una giustizia, la ricompensa senza merito è un furto. Il simile dicasi della pena. Questa è la controspinta alla spinta criminosa; la reazione dell'ordine contro la volontà perturbatrice. Quindi un delitto felice è un insulto contro l'ordine, una pena senza delitto è un immoralità, una ingiustizia, una iniquità.

Vi sono due cose che bisogna spesso ripetere, perchè sono egualmente vere. La prima è, che il bene morale è bene in sè, e bisogna praticarlo, quali che ne sieno le conseguenze; la seconda, che le conseguenze del bene non possono essere che felici. La felicità separata dal bene è un fatto al quale non si rannoda alcuna idea morale; ma come effetto del bene è voluta dall'ordine morale e ne è il compimento. Parimenti, la virtù senza premio ed il delitto senza pena sono una contraddizione, un disordine. Se la virtù compiesi col sagrificio, la giustizia eterna non può fare che il sacrificio generosamente accettato e coraggiosamente sopportato non abbia i suoi allori, le sue corone. Per il contrario, se il delitto compiesi per il predominio del bene sensibile sul bene ragionevole, è una esigenza dell'ordine che il delinquente sia privato di tanta parte di bene sensibile, quanta è necessaria a rimettere l'ordine violato.

99. Questa legge che armoneggia il merito con la ricompensa, il demerito con la pena, è spesso realizzata anche in questo mondo; perocchè anche quivi sussiste l'ordine; ma essa ottiene il suo fina-

(*) Cons. san Tommaso, 1a 2ae, q. CXIV, a. 1.

le riscontro nella vita oltramondana, a cui la vita attuale serve di mezzo e di apparecchio. La giustizia umana condanna pochi innocenti, è vero; ma essa assolve per mancanza di pruove più di un colpevole. Essa non conosce che certi delitti, rimanendole occulti quelli che sono commessi all'occulto, di cui solo Dio è testimone e giudice. Senza dubbio niente sfugge al testimonio della coscienza, e l'animo colpevole non può sottrarsi alla sinderesi afflittiva di essa coscienza. Ma i rimorsi non sono sempre in ragion diretta col delitto commesso; la loro vivacità può dipendere dal naturale più o meno delicato, dall'educazione, dall'abitudine. In breve: se egli è vero in generale che la legge del merito e del demerito si realizza in questo mondo, è ancor vero che non vi si realizza con un rigor matematico. Che cosa adunque bisogna conchiuderne? Che il mondo è mal fatto? Evidentemente no. Il mondo ha un autore giusto e buono, e sarebbe assurdo negare quell'ordine che ci si appalesa nel mondo, sol perchè non possiamo rimenarvi certi fenomeni. Il pessimismo di Voltaire è così contrario ai fatti come l'ottimismo assoluto [1]. La sola speranza di una vita avvenire può risolvere l'angoscioso problema, giacchè essa mantiene al tempo stesso il principio e rende spiegazione dei fatti apparentemente contrarii. Quivi la legge del merito ci si mostra applicata con un esatto rigor matematico, essendone giudice inflessibile Dio, a cui nulla può essere occulto, e sotto la cui azione la legge del merito non può mancare di essere realizzata, per difetto di conoscenza o di volontà. O bisogna ammettere questa conclusione, o rigettare questi due principii incontrastabili: che Dio è giusto, e che la legge del merito e del demerito è una legge assoluta che deve avere il suo riscontro.

100. I fenomeni morali della lode e del biasimo, del merito e del demerito, della ricompensa e della pena che noi abbiamo descritti sinora, propagginano come da germe comune dalla direzione buona o cattiva che la volontà imprime negli atti suoi nel triplice ordine a cui ella appartiene, cioè l'individuale, sociale ed universale. Però essi si possono considerare come altrettante appendici e dipendenze del bene e del male morale, e come questo attribuirsi al vero e libero autore. Di qui nasce il concetto della *imputazione morale*, la quale « è quella qualità degli atti morali, per cui la loro bontà o malizia s'imputa, ossia si attribuisce alla persona che li produsse ». Cerchiamo di sospingere un poco la nostra analisi a discoprire quella qualità che rende imputabili gli atti morali, giacchè quando ne avremo trovato il principio e le condizioni, potremo dire di avere un esatto concetto dell'imputabilità morale, la quale è base e fondamento di ogni criminale processo.

[1] Veggasi i miei *Elementi di filos.*, ecc., *Cosmolog.*, c. IV, a. 3.

101. Nell'ordine fisico come nell'ordine morale l'effetto dev'essere sempre della sua cagione; se così non fosse, l'effetto non dipenderebbe più dalla sua causa, nè l'azione dall'agente. Dunque le azioni umane di cui la personalità umana è cagione, debbono a lei attribuirsi, ossia imputarsi. Di che s'intende, che il principio della imputabilità morale è il principio stesso di causalità considerato nella sfera della attività umana. Chi imputa a sè o ad altri un azione, suole accoppiarvi naturalmente la qualificazione di buona o di rea, del merito o del demerito, della ricompensa o della pena. Or tutti questi concetti presuppongono la libertà in colui che ha compiuta l'azione; tolta la quale non si potria più discorrere nè di bene nè di male morale, nè di merito o demerito, e via dicendo. Questa condizione della libertà è così necessaria, che ove essa si presupponga non esistere, viene con ciò stesso a mancare ogni idea d'imputabilità, e per contrario ove si vuole misurare l'imputabilità, bisogna sempre far capo dall'intensità ed efficacia della libertà. Di qui è che la quistione della *premeditazione* è sempre gravissima in tutt'i processi criminali, e le leggi puniscono sempre con più severità il delitto premeditato che quello il quale è stato l'effetto di una volontà passaggiera. Difatti se il soggetto che compie l'azione non vi si determina da sè e liberamente, ma vi è necessariamente determinato o da naturale e necessario impulso di natura, e da una causa esteriore, egli non è propriamente la causa di quell'azione, benchè ne sia il soggetto passivo. Quell'azione avviene in lui, ma senza di lui; potrà essere prodotta da una sua attività, ma senza che questa avesse potuto impedirla; sicchè egli non ne è vera ed efficiente cagione. Or quando manca il vero rapporto di effetto e cagione tra il soggetto e l'operazione, manca il principio stesso della morale imputabilità. Per la qual cosa non qualunque rapporto di causalità tra l'azione e l'agente rende quella capace di essere a questo imputata, ma solo il rapporto intercedente tra l'azione e la sua causa libera.

Se la libertà personale è il fondamento della imputazione morale, seguita che tutte quelle condizioni che sono richieste all'esercizio morale della libertà, sono indispensabili anche alla morale imputabilità. Ma l'esercizio morale della libertà presuppone la cognizione dell'obbietto, dell'azione voluta e del rapporto di quello con il fine e di questa con la legge. Dunque la cognizione dell'azione voluta, della legge e del rapporto di quella con questa costituiscono le condizioni necessarie della morale risponsabilità. Però è che in tutt'i processi criminali si stabilisce previamente la quistione del *discernimento*, e allorchè si giunge a dimostrare che l'accusato ignorava quello che egli ha fatto, si arguisce alla mancanza della sua libertà, e cessa la sua risponsabilità. In breve: tutte quelle cause le quali

noi altrove vedemmo distruggere, scemare od accrescere la libertà, tolgono, scemano o accrescano la risponsabilità morale.

102. L'imputabilità, avendo per fondamento la libertà personale esplicantesi nel bene e nel male morale, ammette diverse forme e momenti. Difatti nella volontà personale che liberamente si svolge, possiamo considerare o l'efficacia e l'intensità con cui essa opera, ovvero la qualità del bene e del male prodotto. E dall'uno e dall'altro di questi due capi si possono ripetere i varii momenti della imputabilità.

Quanto più una forza opera con efficacia ed intensità, tanto più impiega sè stessa nella produzione del suo effetto, e quindi rende più sua l'azione, e più imputabile a sè, ove essa sia libera. L'intensità della volontà fa sì che un'azione anche piccola o minima nella sua entità e nelle sue conseguenze sia attribuita a maggior merito che un'altra di grave entità e di grandi conseguenze, ma fatta con minor forza di amore e men pura intenzione. Però il canone generale per misurare dal canto della intensità ed efficacia della volontà i gradi d'imputabilità si può con Mario Pagano enunciare così: « quanti sono i gradi di libertà, altrettanti sono i gradi d'imputabilità; e tanti sono i gradi di libertà, quanti sono i gradi di cognizione di ciò che si faccia; cioè dell'operazione, dell'oggetto e del rapporto che ha l'operazione con la legge [1] ».

Questa misura però non è la sola; essa deve usarsi in concorso dell'altra che è la dignità del bene operato, o la grandezza del male prodotto. Divero quantunque tutte le nostre azioni moralmente buone tendano al rispetto delle proporzioni dell'ordine morale, pure queste avendo una differenza e maggioranza ontologica come l'essere su cui esse si fondano, conferiscono anche all'osservanza o alla infrazione dei corrispondenti doveri una gradazione. Così i doveri di religione sono più importanti, che non quelli verso i nostri simili, quantunque anche questi riguardino Dio almeno indirettamente. I doveri verso i parenti, verso la società, verso l'essenziale delle cose sono più gravi che non quelli verso gli altri uomini, verso gli individui, verso gli accidenti delle cose. Così è più grave precetto quello di non uccidere, che quello d'istruire un ignorante; son più gravi i delitti pubblici che non i privati. Per la qual cosa i gradi di imputabilità sono anche proporzionati alla qualità dell'oggetto di quell'azione che si fa. Non basta: bisogna mettere anche a calcolo gli effetti e le conseguenze delle azioni, cioè i beni che da esse derivano, ed i mali che s'impediscono, come dall'altra parte i mali che traggono seco, o i beni che impediscono. Le quali conseguenze

[1] *Principii del codice penale*, c. IV, *Opere*, vol. III, p. 17, Lugano 1837, 2ª ediz.

però allora soltanto sono imputabili, quando vennero dall'agente morale o intese o almeno prevedute in modo indeterminato. Nel che l'intenzione ha tanta parte che conferisce alle azioni un merito affatto indipendente dalle loro conseguenze; avvegnachè l'esito buono o cattivo delle nostre azioni esterne non dipenda solamente da noi, ma da molte cause esterne, così fisiche e necessarie, che morali e libere. Laonde i meriti di colui che diede efficacemente opera a rigenerare una nazione od a produrre nella società un gran bene, non si scemano per questo che l'opera sua trovò l'opposizione dei malevoli o fu guasta da imprevvedute circostanze. E del pari non è meno biasimevole il delitto, quando anche fosse rimasto nei soli termini dell'attentato ([1]); ond'è che anche le leggi positive puniscono l'attentato, guardando così non il fatto ma la perversità della intenzione.

103. La teorica della complicità è ammessa e sanzionata in ogni dritto penale, ed in essa i criminalisti hanno trovato un problema insolubile nella loro scienza. Divero allorchè più individui hanno commesso un misfatto, è facile intendere che la partecipazione di ciascuno di essi ha potuto non essere la stessa. Uno ha potuto concepire il pensiero e provocarne la esecuzione, altri compierla, altri da ultimo sottrarre alla giustizia il colpevole e le vestigia del misfatto. Per tal modo la partecipazione di ciascuno al misfatto contiene gradi diversi di criminosità. Ora è legge dell'imputabilità umana che ogni imputato sia punito in proporzione della parte che egli ha avuto nel reato; è legge di giustizia distributiva che la pena sia misurata tra i colpevoli secondo la loro relativa colpabilità. Intanto come valutare la criminosità di ciascuno nel reato? Come conoscere le differenti partecipazioni dei colpevoli? La giustizia umana la quale non può realizzare l'idea della giustizia assoluta, trova in ciò un problema insolubile, e questa sua insufficienza si palesa nella graduazione delle pene comminate ai complici dello stesso reato. A noi non appartiene entrare in questa spinosa materia, e mostrare i difetti in cui sono incorse molte legislazioni; solo partendo dal fatto della complicità ammesso dal senso comune degli uomini e da tutte le legislazioni cercheremo d'investigare i diversi modi come l'uomo può partecipare alla bontà o malizia altrui, e quindi rendersi autore delle altrui azioni.

Noi possiamo cooperare alle altrui azioni, o *prima*, o *contemporaneamente*, o dopo l'*esecuzione*. Prima dell'esecuzione noi partecipiamo alle altrui azioni per effetto di ordine, di mandato, d'istigazione, di provocazione o consiglio, e di concorso negli atti prepara-

([1]) Nam scelus intra se tantum qui cogitat ullum,
Facti crimen habet. — Iuven., *Satira*, XIII, vers. 209.

torii al compimento di un'azione. Tutti questi modi esercitano una grande influenza sulle altrui determinazioni; sicchè mentre colui che le compie n'è *causa prossima*, noi ne siamo *cagione rimota*.

La complicità nelle altrui azioni si manifesta più chiaramente, qualora sia *contemporanea*, cioè quando siamo *coadiutore* delle azioni che altri compie. In tal caso noi non *cooperiamo* solo moralmente ma anche *fisicamente*; per guisa che siamo non solo *causa rimota* ma anche *concausa* dell'azione, che altri ha compiuto. L'ultimo modo come possiamo concorrere alle altrui azioni e rendercene risponsabili, è l'approvazione. Coll'approvare un'azione cattiva noi aderiamo al male e siamo occasione che altri perseveri nelle sue cattive abitudini. Ora l'ordine morale richiede che si condanni il male e si lodi il bene, dovunque si trovino, ed esso dichiara suo violatore chiunque con piena adesione d'intelligenza e di volontà inverte questi termini ([1]).

Però affinchè potessimo in ciascuno di questi modi renderci risponsabili dell'altrui azioni, si richiede: 1° che l'azione con cui concorriamo all'azioni altrui sia libera, altrimenti mancherà il fondamento della imputabilità; 2° che intendiamo d'influire sull'altrui volontà, o che sia in dovere di attendere all'effetto che può nascere nell'altrui volontà da quanto noi facciamo; 3° che la nostra azione sia tale che valga ad influire efficacemente sull'altrui volontà. Imperocchè può avvenire, che la nostra azione non sia per sè illecita, e tale da servire d'incentivo all'altrui volontà, e tuttavia per un imprevveduto accidente produca questo effetto.

([1]) Cons. Schwarz, *Institut. iuris publici univers.* etc., Pars I, Instructio II, § IV, t. I, p. 99-100, Venetiis 1760.

PARTE SECONDA

NOMOLOGIA

LEZIONE I

Del dovere morale

SOMMARIO

1. Doppia forma della moralità; l'onestà e la giustizia; alla prima corrisponde la legge della carità, alla seconda quella della giustizia — 2. Kant e Galluppi hanno falsamente ridotta tutta la morale al culto esclusivo del dovere — 3. Impaccio in cui essi si trovano nel volere spiegare il dovere senza l'idea superiore del bene — 4. Bisogno di analizzare il dovere dopo l'analisi del bene morale — 5. Dottrina di Kant e Galluppi circa il dovere morale — 6. Vera genesi dell'idea del dovere — 7. Essa dimostra che il dovere non è nè una verità sintetica *a priori* nè una verità primitiva — 8. Conciliazione della legge del dovere con la libertà di arbitrio — 9. Esame particolareggiato della dottrina di Kant e Galluppi — 10. Caratteri del dovere.

1. L'essenza della moralità consiste nel tendere al proprio fine per le vie dell'ordine ; questa è una legge assolùta ed immutabile , la quale obbiettivamente risolvesi nell'esigenza dell'ordine ad essere rispettato come manifestazione della ragione suprema essenzialmente retta e giusta. Quando l'uomo ha adempito a questa legge , niuno ha di che appuntarlo ; se egli la infrange , degrada sè stesso e si precipita nell'avvilimento. Ma adempiendo a quella legge ha egli adempiuto a tutta la sùa destinazione ? Ha egli toccati gli ultimi termini della bellezza morale ?

Allorquando i patrioti dell'antichità non contenti di non attentare alla libertà altrui e di difendere la loro , entravano sulla scena del mondo per difendere la libertà dei loro concittadini minacciati, che facevano essi ? Non si astenevano soltanto dall'infrangere la legge dell'ordine , ma agivano ; essi non solo si conformavano alla legge che dice : *Non ledere l'altrui libertà ; Conformati all' ordine ;* ma operavano qualche cosa dippiù. Decio avrebbe adempito alla legge , se fosse morto in mezzo ai suoi concittadini senza aver nociuto ad

alcuno; ma egli fece dippiù, precipitandosi nella voragine per salvare la sua patria. Io potrei addurre altri esempii, prendendoli da un teatro meno splendido, in cui il sentimento morale fa nascere un eroismo tanto più puro, quanto più è oscuro ([1]). Evvi adunque un gran numero di azioni che l'agente morale può fare e che non gli sono imposte da alcun dovere, ma dipendono unicamente dalla sua libera volontà. Tutte queste azioni, qualora non sieno contrarie ma conformi all'ordine, vanno adorne di quel carattere morale che le rende buone e lodevoli; il quale si appella *onestà*, se sono ordinarie, *eroismo*, se straordinarie. Nè la legge morale, nè alcuna legge umana comandano o condannano l'eroismo; ma l'autore di quella ed il genere umano hanno delle corone e degli altari per gli eroi. Però due sono le forme della moralità, cioè l'*onestà* ed il *dovere*; quella è più estesa di questa; l'una ne è il genere, l'altra la specie.

2. Uno degli errori della morale kantiana è la negazione di questa doppia forma della moralità. Per Kant l'unico fondamento della moralità umana, a cui tutte le azioni debbono essere rimenate, è l'idea terribile del dovere; ([2]) sicchè egli non teme di negare il carattere morale a quelle azioni, le quali, non essendo imposte dal dovere, sono determinate unicamente dalla volontà ([3]) o dalla legge dello eroismo. Il nostro Galluppi, il quale nella morale si mostrò troppo ligio ammiratore di Kant, riprodusse anche il culto esclusivo del dovere, scrivendo così: « Io chiamo un bene morale un atto che noi abbiamo il dovere di fare, e male morale un atto che abbiamo il dovere morale di non fare ([4]) ».

Kant è uno stoico al secolo XVIII. Se la sua metafisica è del suo tempo, la sua morale è quella di Zenone e di Crisippo, di Elvidio e di Marco Aurelio. *Astienti* è l'unica formola dello stoico; *rispetta solo il dovere* è quella di Kant. Certo è cosa lodevole questo culto del dovere, questo entusiasmo, se una tale espressione potesse convenire ad una simile dottrina. Niuno meglio di Kant ha fatto apparire l'idea del dovere in tutta la sua maestà e grandezza; niuno meglio

([1]) Il Gioia trovando inconciliabili col suo epicureismo queste azioni generose, negò la loro indole gratuita. « Anche quando, ei dice, gli uomini rendono servigi in apparenza gratuiti, essi dànno per procurarsi un piacere vivissimo, come chi dà del denaro per procurarsi un fuoco di artifizio »; *Elem. di filos.*, lib. II, c. 1, n. 8. Dunque voi, uomini generosi, che esponete la vita per servire un appestato, per conforto di una popolazione afflitta, siate ben paghi, godetevi *un fuoco di artifizio!*

([2]) *Critique de la raison practique*, Part. I, lib. I, c. III, p. 226 e seg.; Part., II, p. 384-385, trad. Barni.

([3]) Veggasi Barni, *Examen de la critique de la raison practique*, Part. I, p. 190-191, 130-133, ed. cit.

([4]) *Filosofia della volontà*, Part. II, c. I, § 1, t. III, p. 119, ed. cit.

di lui ne fece sentire la salutevole azione in un tempo che il piacere ed il sentimento costituivano i soli mobili delle umane azioni. Ma riducendo egli tutta la morale alla sola idea del dovere ne ha troppo ristretto il dominio e ne ha disconosciuto la più sublime missione. Difatti sebbene la considerazione ed il rispetto del dovere costituisca la prima condizione a realizzarsi per vivere bene, pure al di sopra di ciò che noi ci riconosciamo obbligati di fare, concepiamo una certa condotta che facciamo bene a seguire, e che sarà tanto più meritoria per noi, in quanto non vi siamo obbligati. Io suppongo un caso, in cui non per obbedire ad un dovere imperioso, al quale non possiamo mai mancare senza colpa, ma solo per la legge dell'amore e della carità, un uomo sagrifichi i suoi interessi più cari, la sua vita per l'altrui salvezza o per qualche nobile e santa causa. Questo sacrificio che niun dovere impone, e che io impongo a me stesso, se così posso esprimermi, non avrà forse alcun valore morale, anzi un valore superiore a quello di un'azione compiuta per l'idea del dovere? Saranno forse senza merito gli esempii di quegli eroi celebrati dagli storici e che pur ci fanno palpitare il cuore di gioia? Egli è vero che se un atto di sacrificio o una buon'azione è effetto di un cieco istinto, o non ha altro mobile che l'amor della gloria e della lode, niun valore veramente morale le si potrà concedere. Ma se un'azione è fatta non già in vista del dovere, perocchè supponiamo che la non sia obbligatoria, ma per la considerazione del bene che vi si ravvisa, il suo valore non solo sarà morale, ma la sua moralità sarà superiore a quella di un'azione rigorosamente comandata dal dovere ([1]). Noi confessiamo che non bisogna molto esagerare la bellezza morale delle azioni superiori al dovere; perocchè questa esagerazione potrebbe comunicare un'effimera esaltazione, per la quale si stimerebbero atti di eroismo i doveri ordinarii della vita. Il dovere è prima della beneficenza, la giustizia dee precedere la carità. Ma se non bisogna sagrificare il dovere alla beneficenza, le presunzioni della giustizia alle ispirazioni della carità, non bisogna dimenticare, che la giustizia ed il dovere non sono il tutto per l'uomo, e che al di là di questi atti vi è una legge superiore, cioè l'abnegazione ed il sagrificio volontario, ossia lo spirito evangelico. Ecco quello che Kant e Galluppi non videro, dacchè furono esclusivamente preoccupati dalla idea e dalla religione del dovere.

3. Kant ed il Galluppi riducendo il bene morale all'obbligazione s'inabilitarono a rendere ragione di questa, privandola del suo natural fondamento. Imperocchè, logicamente parlando, donde viene la obbligazione di fare un atto se non dalla bontà intrinseca di esso? Qual'è la ragione per la quale il deposito dev'essere restituito, se

([1]) Cons. Barni, *Op. cit.*, Part. II, p. 221-222, 328-329.

non che nell' ordine di ragione ripugna assolutamente che il deposito sia proprietà del depositario? Se un atto dev' essere fatto ed un altro non già, questo dipende sempre dalla differenza intrinseca di bontà che corre tra quegli atti. Per la qual cosa fondare il bene sulla obbligazione in luogo di fondar questa sopra quello è lo stesso che scambiare l' effetto con la causa, trarre il principio dalla conseguenza. Se io dimando ad un uomo, che ad onta delle suggestioni del bisogno ha rispettato il deposito che gli era stato affidato, per qual ragione egli ha così operato? Mi risponderà: che questo era il suo dovere; ma se io insisterò dimandandogli la ragione di questo dovere, n' avrò che è giusto restituire il deposito, perchè è bene restituirlo. Innanzi a questo principio tutte le quistioni finiscono; perocchè se il dovere presuppone un principio più elevato che lo giustifica, nell' ordine pratico non v' ha principio superiore a quello del bene. Laonde Kant e Galluppi da una parte hanno mutilata la moralità, restringendola al solo dovere, e dall' altra parte volendo derivare il bene morale dal dovere lo hanno reso inesplicabile ([1]).

4. Dietro quest' analisi voi siete in grado di apprezzare l' ordine delle nostre ricerche. La moralità ha due forme, cioè quella dell'onestà e quella del dovere: a queste due forme corrispondono le due supreme leggi morali, cioè quella del sacrificio e della giustizia. Dunque una completa scienza morale deve abbracciare i supremi principii di quelle due forme della moralità, cioè dell' onestà e del dovere. Ora siccome il procedimento metodico esige che dal più universale si vada al meno universale, dal più semplice al più composto, così poichè l' onestà è superiore alla bontà del dovere, noi studiammo i principii di quella forma morale prima di mettere mano alla trattazione del dovere. Ma compiuta quella prima ricerca è forza che ci rivolgessimo alla forma più austera della moralità, cioè alla idea terribile del dovere. Che cosa dunque è il dovere?

5. Kant ed il Galluppi vogliono che il dovere è una verità primitiva, che può essere riconosciuta ma non già definita. A loro avviso, la ragione umana alla presenza di certe azioni sente una voce imperiosa che impone alla volontà la necessità morale di farle o non farle, senza che la ragione possa rendersi conto di questo comando, scorgendo nell' analisi dell' azione una necessaria relazione con quei giudizii che ne contengono il precetto ed il comando. Così nel momento che si presenta al mio spirito la restituzione di un deposito a me confidato, la mia ragione pronunzia un giudizio sull' attuale mio dovere: ella mi dice: *restituisci il deposito.* Or come la mia mente arriva a formarsi l' idea di questo suo dovere? Come ella pronunzia questo giudizio: *Io debbo restituire il deposito?* Un atto giudicato come do-

([1]) Cf. pag. 60.

veroso risulta da due elementi, cioè dalla percezione dell'atto e dal dovere che applicato ad esso ne cambia la percezione in un comando. Nel dire: *debbo restituire il deposito*, due elementi io congiungo: la percezione del deposito e l'idea del dovere. Ora la percezione del deposito può venirmi da un di fuori di me, dall'esterna esperienza; ma non così l'idea del dovere che io vi applico. Questa invece sorge in noi all'idea di quell'atto; giacchè la nostra ragione aggiunge alla nozione di alcuni atti liberi la nozione del dovere: è la mia ragione che comanda alla mia volontà; son io che comando interiormente a me stesso. Intanto nel congiungere con la nozione dell'atto libero l'idea del dovere, la ragione opera una vera sintesi; per forma che copulando l'idea del dovere come predicato con la nozione dell'atto libero come soggetto, senzachè quella trovisi nell'analisi di questo, la ragione pratica ne fa sorgere l'attuale dovere come verità primitiva di fatto, espressa in un giudizio *sintetico a priori*, che ne contiene il precetto ed il comando. Laonde il Galluppi (¹) è di accordo con Kant (²) in questi due punti: 1. che l'idea del dovere è una verità primitiva che nasce in noi all'occasione del fatto delle operazioni; 2. che ogni atto giudicato come doveroso risolvesi in un giudizio *sintetico a priori*, e che però le massime morali sono sintetiche non analitiche. La differenza tra quei due scrittori riguarda solo l'ordine speculativo; giacchè mentre Kant avea riconosciuto il bisogno e la esistenza dei giudizii *sintetici a priori* e nell'ordine speculativo e nell'ordine pratico, Galluppi li rigetta in quello e li ammette in questo, ponendo tra la ragione speculativa e la pratica questa differenza, che la prima è *analitica*, la seconda è *sintetica* (³).

Cotesta dottrina di Kant e di Galluppi ci fa viemeglio comprendere la ragione per la quale essi separarono l'*Aretologia* dall'*Eudemonologia*. Difatti avendo essi conosciuta la nozione del *dovere* come primitiva, e non avendo in essa trovata inchiusa l'idea della *felicità*, furono logicamente condotti a stabilire la separazione tra la virtù e la felicità. Di qui la divisione tra l'*Aretologia* e l'*Eudemonologia* abbracciata con mirabile consenso da parecchi filosofi della Germania, della Francia e dell'Italia (⁴).

6. La ragione umana, come altrove dicemmo, concepisce facilmente l'idea del dovere all'occasione delle azioni umane, nella stessa guisa che all'occasione degli avvenimenti concepisce l'idea di causa, e all'occasione dei corpi quella di spazio. Questo fatto è incontrastabile; non si tratta che di analizzarlo, osservando i passi successivi che ha dovuto fare l'umana ragione per arrivare alla produzio-

(¹) *Filosofia della volontà*, Part. II, c. I, §§ 1, 2, 3, 4.
(²) *Loc. cit.*
(³) *Op. cit.*, Part. II, c. I, § 3, t. III, p. 126; *ibid.*, § 6, p. 151-152.
(⁴) Vedi pag. 18.

ne di esso. È questo il travaglio faticoso della vita filosofica, l'opera di una sana filosofia, la quale se non dee negare i fatti, ben dee però spiegarli e convertirli in nozioni scientifiche. Se questo si fosse fatto dal Kant e dal Galluppi, son sicuro che la penetrazione del primo e la sagacia del secondo li avrebbero indubitatamente condotti a trovare la ragione suprema del dovere, mostrando loro che sebbene quella nozione nasca facilmente all'occasione dei fenomeni morali, pure non può aversi in conto di una verità primitiva di fatto, e non dedotta da una nozione superiore.

Base e principio dell'universo ordine morale è la idea del fine, il quale considerato in riguardo al soggetto che vi tende, si converte nel suo bene e nella sua morale perfezione. Questa idea nel primo suo apparire alla intelligenza umana non si mostra come una semplice e vuota concezione dello spirito, ma sotto un rapporto eminentemente pratico, imperocchè l'idea del fine oltre al riferire l'essere ed il vero, obbietto della nuda speculazione, involge ancora l'idea di perfezione e di termine per parte del subbietto che vi tende. Spogliate la nozione di fine di questo suo lato pratico, e voi l'avrete distrutta, o per lo meno resa contraddittoria. Il fine è termine, e questo involge l'idea di moto, il quale negli agenti morali risiede nell'azione, per cui essi tendono a raggiungere il proprio scopo. Laonde il fine partorisce in ogni essere quel primo impulso che è principio di tutti gli altri atti secondarii, e il quale comunemente *natura* si appella ([1]). Intanto niuno essere può rinunziare al suo fine, pena di rinunziare alla sua perfezione; il che è tanto assurdo, quanto è assurdo che un essere tenda al non essere, o che siavi una tendenza senza scopo ([2]). Però l'uomo ha un istinto irresistibile che lo sospinge necessariamente a raggiungere il suo fine, la sua perfezione, il suo bene. Ora il fine contemplato nell'ordine obbiettivo ed eterno della ragione divina involge di necessità la relazione ad un ordine speciale di mezzi; avvegnachè la ragione divina determinando il fine di ciascun essere sul tipo intelligibile che ne rappresenta la natura, connette il fine con quell'ordine di azioni, le quali mentro collimano al fine stesso, rispondono alla specifica natura dell'essere, di cui il fine è compimento e perfezione. Quest'ordine obbiettivo della necessaria connessione dei mezzi con il fine in quanto riflettesi nella intelligenza umana, produce la cognizione dell'intimo rapporto che collega i mezzi con il fine, e la volontà seguitando l'intelligenza come sua maestra sente la necessità morale di tendere al suo fine con quei mezzi, che l'ordine eterno della ragione divina esige. Sicchè alla connessione dei mezzi con il fine nell'ordine obbiettivo risponde nell'ordine subbiettivo l'apprensione di quella connessio-

([1]) Vedi pag. 74. ([2]) Vedi pag. 84.

ne e la necessità morale di mantenerla nelle proprie azioni. Or *la necessità morale risultante dalla connessione di mezzi necessarii con necessario fine è ciò che costituisce il dovere morale.* Io dico che il fine deve essere *necessario,* perocchè se sia *ipotetico*, cioè tale che possa essere voluto e non voluto, *ipotetico* sarà anche il dovere, cioè che nell' ipotesi che la volontà si determini a volerlo, deve adoperare i mezzi che vi conducono. Così per acquistare scienza è necessario lo studio ; ma questo fine non è necessario ; dunque non v'ha dovere assoluto , bensì un dovere ipotetico, cioè nell' ipotesi che si voglia la scienza, deesi adoperare il mezzo dello studio. Per la qual cosa il *dovere morale* dee nascere da un *fine necessario*, se dev' essere assoluto dovere; dee nascere da un fine a cui ognuno tende per una vera necessità. Or qual' è questo fine se non quello in cui trovasi la vera, immutabile e propria felicità dell' uomo ragionevole ?

7. La genesi del dovere che noi abbiamo abbozzata, dimostra chiaramente che la sua nozione è analitica non già sintetica, che la sua verità è dedotta, non già primitiva. Divero il dovere morale è conseguenza della necessaria connessione dei mezzi con il fine riguardata nell' ordine morale, cioè nella sfera degli esseri intelligenti e liberi, i quali con l' intelligenza apprendono quella connessione e con la volontà vi si sentono astretti e legàti. Ora la necessaria connessione dei mezzi con il fine risolvesi in una verità analitica non già sintetica ; imperocchè scomponendosi la nozione del fine vi si trova la relazione ad un certo ordine di mezzi necessarii. Difatti il fine assolutamente considerato costituisce il termine di quel primo impulso che sospinge un essere a conseguirlo ; dunque esso ha necessario rapporto ad un dato ordine di azioni, le quali si possono riguardare come altrettanti mezzi necessarii al conseguimento di quel termine. Parimenti, se il dovore morale è conseguenza della necessaria connessione dei mezzi con il fine, la sua nozione deve riguardarsi come dedotta e mediata, non già primitiva, avvegnacchè dedotta sia ogni verità che origina da una verità superiore.

8. Forse a taluno sembreranno contraddittorie queste due proposizioni: la volontà umana è libera; il dovere impone alla volontà una necessità comecchè morale. Come può stare, dimanderà egli, che la libertà, la quale esclude ogni necessità, si combini poi con la legge del dovere la quale involge una vera necessità ? La risposta a questa inchiesta trovasi nell' analisi stessa della libertà: tanto non è vero che la legge del dovere sia incompatibile con la libertà ! Il libero arbitrio ci si presenta come una forza la quale ha bisogno di una legge ma che non la contiene in sè stessa. Ogni forza essendo un principio di azione dee procedere secondo un certo modo nel suo operare; il che costituisce la sua legge. Però se il libero arbitrio è una vera attività, una vera forza nell'ordine morale, esso ha bisogno di una

propria legge o regola, secondo cui deve compire le sue azioni. Tanto più che il libero arbitrio è facoltà elettiva, e per fare la scelta ci è bisogno di una norma. Ma notate che la legge di un principio dinamico può essere o intrinseca o estrinseca, cioè o connaturata con l'essenza del principio dinamico, o ad esso sopravvegnente, come principio estrinseco che dee dargli direzione. Se essa è intrinseca alla forza, questa, avendo in sè la norma determinata del suo proprio esplicamento, non può esser libera nel suo operare, ripugnando che una sostanza abbia virtù di annullare la propria natura. Così, per esempio, le forze meccaniche, fisiche, chimiche, vegetative, animali, istintive e sensitive, sono fatali e fatalmente operano, perchè la legge che le indirizza, s'immedesima con la loro propria essenza. Ma tale non è il caso della legge per rispetto alla volontà, come rilevasi chiaramente dal modo stesso onde questa potenza si sviluppa nei suoi atti liberi. Difatti la volontà non può liberamente determinarsi alla scelta di un bene, se questo non le sia presentato dalla ragione in qualità di obbietto e fine. Or l'obbietto dev'essere distinto dal soggetto pensante e tuttavia legato con esso, mediante quello spiritual contatto o commercio, in cui risiede la cognizione. Anche quando il pensiero si ripiega sopra sè stesso, distingue sè stesso come soggetto e come oggetto; distinzione che in quest'ordine riflessivo è logica e mentale, sì, ma che ben dimostra la necessità della dualità e distinzione tra il soggetto e l'oggetto. Mediante la cognizione del fine e del motivo, da cui la volontà dev'essere illuminata e per la quale l'oggetto si mostra distinto da essa, la legge ci apparisce come sostanzialmente diversa dalla individualità nostra, e tuttavia accomodata ad indirizzare le deliberazioni della nostra volontà. Per fermo, la legge direttiva delle nostre azioni è l'espressione della necessaria connessione dei mezzi con il fine, nello stesso modo che la legge connaturata col principio dinamico delle forze non libere è l'espressione dei loro rapporti necessarii con la loro destinazione finale. Or la ragione ci mostra che quella necessaria connessione dei mezzi al fine, di cui la legge morale contiene la formola e l'espressione, è cosa tutta obbiettiva, indipendente dall'arbitrio dell'uomo, e solo dipendente dalla ragione e volontà di Dio. Che se la legge morale ci si rappresenta come una cosa distinta da noi, indipendente, assoluta, la quale si mostra bensì allo spirito, ma non si confonde con esso, la libertà resta salda anche sotto la legge del dovere. Cotesta legge legherà la libertà per mezzo della ragione senza punto scemarne la forza naturale; l'uomo rimane nel fatto libero ad osservarla o trasgredirla; la forza obbligatoria della legge è morale non fisica; ma trasgredita, non può la ragione approvarne il traviamento, perchè opposto al vero bene, cioè all'ordine. Intendete da questo che la libertà è conciliabile con la legge del

dovere e con quella dell'ordine; questi due concetti sono correlativi, s'implicano e richiamano a vicenda; sicchè la libertà non è ostile all'ordine, ma lo suppone; i nemici della libertà sono egualmente nemici dell'ordine.

9. Ma ritorniamo alla genesi del dovere, la cui legge abbiam veduto sinora potersi conciliare con la libertà di arbitrio. Io debbo rendere a Kant l'omaggio della severità logica; debbo richiamarmi col Galluppi della poca coerenza da lui mostrata nella genesi del dovere. Nella Morale il Kant essendosi proposto di non partire dal fine e dall'idea del bene, perchè questo processo ripugnava all'autonomia della volontà da cui egli voleva pigliar le mosse, ed a quel crudo subbiettivismo in cui egli si era volontariamente confinato, non ebbe potuto ricavare la genesi del dovere dalla necessaria connessione dei mezzi con il fine. D'altra parte non potendo dedurre la nozione assoluta del dovere dai fatti empirici e contingenti della esperienza, fu obbligato a riconoscerne l'origine in una legge subbiettiva della ragione, che egli non dimostra, ma assume come un fatto. Di qui egli dedusse, che la nozione del dovere è primitiva; che il giudizio il quale l'afferma, è *sintetico a priori*, perchè il fatto dell'azione è dato dall'esperienza, la qualità del *dovere* gli è aggiunta dalla ragione pratica per una sua legge soggettiva. In Metafisica come in Morale Kant ammette l'esistenza dei giudizii *sintetici a priori*; talchè sebbene non abbia subordinata la Morale alla Metafisica, pure col porre a fondamento dell'una e dell'altra scienza la possibilità e l'esistenza di quei giudizii mostrò quanta fosse in lui la potenza della logica, che ad onta delle sue prevenzioni lo trascina segretamente a rannodare i fili indissolubili di quelle due sublimissime scienze. Certo, tutto questo processo di Kant non è vero. È falso che la Morale non dee partire dall'idea della destinazione dell'uomo; è falso che l'idea del dovere deesi ricavare dalla sol'autonomia della volontà; è falso che la Metafisica ammette la possibilità e l'esistenza dei giudizii *sintetici a priori*; è falso che il giudizio il quale afferma la nozione del dovere è una verità primitiva ed un giudizio *sintetico a priori*; ma infine tutte queste conclusioni sono logiche nel sistema soggettivo ed individualistico di Kant, e tutte nascono dal non essere egli partito dalla considerazione del bene e del fine. Rimosso questo principio, egli con un anacronismo intollerabile dovea fondare non il dovere sul bene, ma il bene sul dovere; ammettere il dovere come verità primitiva; trovarne l'origine nella sola ragione pratica, la quale lo avesse affermato con un giudizio *sintetico a priori* all'occasione dell'azioni progettate, intraprese o compiute.

Ma questi pregi relativi che noi riconosciamo nel filosofo da Conisberga, si lasciano assolutamente desiderare nella dottrina del

Galluppi, nella quale troviamo l'errore congiunto con la contraddizione. Egli non rigetta nella Morale la considerazione del fine; non crede con Kant che l'uomo sia fine a sè stesso, ma invece stabilisce che il fine dell'uomo non altrove che nel bene assoluto ricercar si deve. Dietro questi principii il Galluppi avrebbe dovuto accorgersi, che l'argomento da lui arrecato per dimostrare la genesi subbiettiva della nozione del dovere, non avea alcun valore, anzi era vizioso nella stessa forma logica. La nozione del dovere o dovrebbe venirci dal di fuori, cioè dagli oggetti, ovvero dalla ragione. Ora non può venirci dagli oggetti; dunque deve venirci dal fondo della ragione, la quale all'occasione delle azioni vi aggiunge l'idea del dovere. Ecco a che si riduce tutto il ragionamento del filosofo da Tropea.

Che il dovere, diciam noi, sia una nozione la quale appartiene alla ragione, è verissimo, imperocchè il dovere è conseguenza della necessaria connessione dei mezzi con il fine, e questa connessione solo dalla ragione può apprendersi. Ma tra il dire che il dovere deve essere una nozione della ragione, e l'affermare che esso deve nascere dal fondo stesso della ragione vi è gran divario; imperocchè nella prima proposizione si nega solo essere il dovere una nozione sperimentale, nella seconda si afferma la subbiettività esclusiva della nozione del dovere; mentre la condizione ragionevole di questa nozione può benissimo accordarsi con la sua obbiettività. Kant, il quale prima del Galluppi avea fatto lo stesso ragionamento e ne avea tratta la medesima conclusione, fu assai logico, lo ripeto. Imperocchè avendo egli esclusa la considerazione del fine e del bene come obbietto della volontà, non gli rimanevano che due vie per ispiegare la nozione del dovere; o trarla cioè dagli oggetti, il che era impossibile; ovvero cavarla dal fondo stesso della ragione. Ma dal momento che si ammette la volontà avere uno scopo, e questo essere a lei esteriore, il dilemma del Galluppi apparisce vizioso nalla stessa forma logica, avvegnachè dal non potersi cavare la nozione del dovere dai dati dell'esperienza, non seguiti per esclusione che debba trovarsene l'origine nel solo fondo della ragione, potendosi fare anche una terza ipotesi, ed è la sola vera, cioè che l'idea del dovere nasca dal necessario rapporto dei mezzi con il fine. Il quale nostro ragionamento si appoggia a quella verissima regola di logica, inculcata dallo stesso Galluppi, cioè che il dilemma deve procedere con una intiera enumerazione d'ipotesi, affinchè escluse le altre ad eccezione di una sola, questa rimanga affermata. Il Galluppi dirà che dalla necessaria connessione dei mezzi con il fine non risulta la nozione del dovere ([1]). Ma noi già l'abbiamo veduto; la necessità del fine ul-

([1]) « Limitandoci alla conoscenza dei rapporti non troviamo affatto in questi l'idea del dovere; e perciò quella della virtù e del vizio »; *Op. cit.*, Part. II, c. I, § 4, t. III, p. 129.

timo per tutti gli uomini e la determinazione dei mezzi che vi conducono, imprimono nella volontà una esigenza morale di tendervi per quelle vie che vi conducono; esigenza, la quale altro non è che il dovere morale.

Il Galluppi non avendo conosciuta la base obbiettiva del dovere morale, ma avendone voluto trovare la genesi nel fondo stesso della ragione, fu condotto ad ammettere con Kant che il giudizio il quale afferma il dovere, è *sintetico a priori*. Ma se nell'ordine teoretico non è ragionevolmente possibile l'esistenza dei giudizii *sintetici a priori*, come lo stesso Galluppi ha dimostrato, come mai sarà possibile nell'ordine pratico e morale, il quale altro non è che l'applicazione dell'ordine teoretico? Il Galluppi confutando la dottrina dei giudizii *sintetici a priori* ammessi da Kant acutamente osservò, che essi si risolvono in altrettanti giudizii istintivi, perocchè in essi il predicato non trovandosi nell'analisi del subbietto, vi è aggiunto istintivamente dalla ragione per una sua legge cieca e fatale. Di qui il bel paragone che egli istituisce tra i giudizii istintivi di Reid ed i giudizii *sintetici a priori* di Kant, mostrando come il primo sia stato precursore del secondo in questa dottrina ([1]). Io non so capire come egli nella Morale abbia dimenticate queste profonde osservazioni; debbo credere che quel culto austero e rigoroso del dovere proclamato da Kant abbia esercitato tale pressione sul suo animo generoso da piegare in modo straordinario la sua intelligenza. Imperocchè se la nozione del dovere pullula nella nostra mente all'occasione delle azioni testimoniate dalla coscienza, per forma che la nostra ragione per una sua legge tutta subbiettiva e necessaria applica la nozione del dovere a certi atti, chi non vede che il giudizio che ne risulta è tutto istintivo? L'esperienza mi presenta un deposito, e la ragione immantinenti pronunzia il giudizio: *il deposito si dee restituire*. In questo giudizio il *deposito* costituisce il soggetto, il *dovere* è il predicato; su questo non cade controversia alcuna. Ma come si è formato quel giudizio? Come la mente ha applicato il predicato *dovere* al soggetto *deposito*? Forse paragonando l'atto della restituzione col bene, e vedendone il rapporto necessario? No, dice il Galluppi, perocchè la conoscenza di quel rapporto non mi porge alcuna nozione del *dovere*. Invece la mente ve l'ha applicato per una sua legge, senza verun paragone, senza conoscenza di alcun rapporto tra la *restituzione del deposito* e la legge del bene. Dunque, io dico, quel giudizio: *rendi il deposito*, è istintivo; esso è conseguenza fatale di una legge istintiva insita alla ragione. In tal caso la Morale sarà poggiata sull'istinto, e la differenza

([1]) *Lettres philosophiques* etc., trad. Peisse, lett. XII, pag. 239 e seg., Paris 1864.

tra Galluppi e la scuola scozzese è più verbale che sostanziale, apparente e non reale. Imperocchè in fondo in fondo tutta quella differenza ridurrebbesi a questa: che i moralisti scozzesi ammettono una facoltà speciale come fonte del dovere, chiamata da loro *senso morale*, ove il Galluppi riconosce nella stessa ragione il principio istintivo della nozione del dovere. La sostanza è la stessa; il divario è solo nel numero.

Emmanuele Kant ripetendo l'origine del dovere da una legge subbiettiva dello spirito umano subbiettivò la legge morale, e spianò la via ad Amedeo Fichte, il quale prima considerò l'ordine morale come una creazione dello spirito umano, e poscia riducendo Dio alla semplice idea dell'ordine morale, ardì fare l'uomo creatore del suo creatore. Galluppi non ignorava queste conclusioni, da cui per altro la sua mente era alienissima; onde cercò di accordare la genesi subbiettiva del dovere con la realtà della legge morale. Egli adunque si muove la quistione: se la nozione del dovere è subbiettiva, come potrà ragionevolmente ammettersi la realtà della legge morale? L'inchiesta era spontanea, e non poteva sfuggire alla mente penetrativa del filosofo da Tropea. Or eccovi come egli la risolve: « La realtà della morale consiste nella seguente proposizione: *Vi è realmente nella natura una lègge, che prescrive all'uomo di fare alcune date azioni, e che gli vieta di farne alcune altre. Questa legge si sente dentro del nostro spirito, ed ha ivi una esistenza reale*. L'origine soggettiva del dovere non contraddice affatto questa proposizione; e perciò non attacca la realtà del bene e del male morale (¹) ». Prima del Galluppi il Kant ad una simile inchiesta avea dato la stessa risposta, asserendo che l'obbiettività della legge morale poggia sul sentimento di quell'imperativo categorico il quale si afferma innanzi allo spirito umano, e l'obbliga *di operare in modo che la sua azione sia riguardata come legge universale dei suoi simili*. Ma come gli sforzi di Kant così quelli del Galluppi non valgono a stabilire la realtà della legge morale ed accordarla con la genesi subbiettiva del dovere ammessa da essi. Imperocchè innanzi tutto è da osservare, che gli scettici non hanno mai posto in dubbio questo istinto o sentimento che ci trasporta a fare alcune azioni come buone e ad ometterne altre come ree; ma poichè l'hanno creduto sfornito di ogni fondamento razionale, così l'hanno noverato tra i pregiudizii del volgo. Però la risposta di Kant e del Galluppi non vale a mettere in salvo la esistenza della legge morale contro gli attacchi dello scetticismo. Secondamente, la realtà obbiettiva della legge non è conciliabile con la genesi subbiettiva del dovere. Difatti la realtà obbiettiva della legge morale è tutta fondata nella distinzione

(¹) *Op. cit.*, Part. II, c. 1, § 6, t. III, p. 145.

reale tra il soggetto obbligato e l'oggetto obbligante, come la realtà obbiettiva del termine pensato negli ordini speculativi è fondata sulla distinzione reale dell'essere come oggetto pensato dal pensante come subbietto. Or questa distinzione è chimerica, qualora il soggetto si costituisce come fonte della obbligazione; perocchè in tale ipotesi il soggetto obbligato è identico all'oggetto obbligante; la legge si confonde con lo arbitrio; con che si va dritto al panteismo, facendo con Protagora l'uomo misura del vero e del bene. Io non ho neanco bisognó di avvertire che queste conclusioni erano aliene dalla mente del Galluppi; ma se è una virtù morale arrestarsi sullo sdrucciolo, la logica si chiama offesa, quando il principio accettato non si vuole sospingere insino alle ultime conclusioni.

10. Conosciuta la genesi e la natura del dovere morale, passiamo ora a rilevarne i caratteri. L'obbligazione morale, come la verità morale che n'è il fondamendo, è assoluta. Divero essa nasce dalla necessaria connessione dei mezzi col fine, e si risolve in una esigenza morale nascente da finale necessità. Ora il fine è assoluto, cioè tale a cui l'agente morale non può rinunziare, pena di degradarsi. Dunque l'idea di obbligazione implica l'idea di qualche cosa inflessibile ed assoluta. Essa è quello innanzi a cui tutt'i capricci del mio spirito, della mia immaginazione e della mia sensibilità debbono scomparire. Dal momento che la voce autorevole del dovere ci si fa udire, noi ci sentiamo stretti ad obbedirla, quale che sia il luogo, le circostanze e le disposizioni in cui possiamo trovarci. Egli è vero, che noi possiamo non adempirlo, perchè siamo liberi; ma ogni disobbedienza alla legge austera del dovere ci apparisce come un difetto più o meno grave, come un abuso di libertà.

Ma questo carattere assoluto del dovere è tale che esclude ogni possibilità di fluttuazione nel suo adempimento, non già una gradazione, siccome opina Pasquale Mancini [1]. Imperocchè se il dovere è un impulso morale obbligante ad un atto verso un obbietto, ben può esigere maggiore o minor conato, affezione ad un oggetto più o meno nobile, e così produrre maggiore o minore perfezione. Nella quale chi non raggiunge il supremo grado, non per questo cade tosto nell'infimo, perdendo ogni tendenza al debito fine. Ricordiamoci che la perfezione dell'atto morale dipende dalla perfezione del bene e dall'adesione con cui la volontà l'abbraccia. Però nel dovere può darsi una gradazione obbiettiva nascente dalla maggioranza ontolo-

[1] « Non vi può essere, egli dice, fra i doveri morali alcuna maggiore o minore importanza, nè vi può essere gradazione d'intensità nella pratica di alcun dovere, perchè non può concepirsi perfezione al di là di far servire il dovere di fine a sè stesso, e al di qua di questo sommo grado non trovasi intieramente adempiuta la obbligazione morale »; *Lettere due in risposta a Terenzio Mamiani*, let. I, p. LXIV, Napoli 1841.

gica del bene, ed una gradazione subbiettiva nascente dalla maggioranza del conato con cui la volontà l'abbraccia. L'errore del Mancini è nato dall'aver considerato il dovere non come mezzo a realizzare la legge assoluta del bene, ma come fine a sè stesso. Fatto questo primo passo, egli non ha potuto più riconoscere fra i doveri morali alcuna gradazione; perocchè il dovere considerato in sè o è o non è, e quando è, esiste sempre tutto e non per metà.

Se l'obbligazione morale è assoluta, essa è ancora immutabile ed universale. La ragione è evidente. L'obbligazione dipende dalla necessaria connessione dei mezzi con il fine. Ma il fine e la determinazione dei mezzi richiesti son cose universalmente ed immutabilmente vere per tutti gli uomini; universalmente, perchè tutti gli uomini convengono nella identità psicologica di loro natura; immutabilmente, perchè il fine e la determinazione dei mezzi dovendo uniformarsi alla natura umana, sono così immutabili come immutabile è quella natura. Se l'obbligazione di oggi potrebbe non essere quella di domani, se quello che è obbligatorio per me, potrebbe non esserlo per voi, l'obbligazione differirebbe da sè stessa, e sarebbe relativa e contingente. Adunque i caratteri del dovere morale sono l'assolutezza, l'immutabilità e l'universalità.

LEZIONE II

Idea generale della legge

SOMMARIO

11 Connessità tra il dovere e la legge — 12. Idea generale della legge — 13. Analisi degli elementi in essa racchiusi — 14 Definizione generale della legge regolatrice degli atti umani — 15. Necessità obbiettiva e subbiettiva di questa legge — 16. Caratteri di questa legge — 17. Come essa applicata agli ordini civili evita il dispotismo e la anarchia.

11. Il dovere è correlativo alla legge; perocchè se io sono obbligato di operare in un modo od in un altro, dev'esservi una legge che me lo imponga, altrimenti tutte le mie azioni sarebbero indifferenti, e quindi mancherebbe il concetto stesso del dovere. Ma che cosa è la legge?

12. Ogni sostanza creata è un principio attuoso, ossia una forza tendente a raggiungere lo scopo assegnatole dalla causa creatrice. Una sostanza non attiva sarebbe un'esistenza vuota, la quale mancando di finalità mancherebbe di ogni ragione sufficiente per esistere. Ora

ogni forza la quale si venga esplicando per raggiungere la sua finale destinazione, dev'essere governata da una norma sotto la cui azione si vada svolgendo. Questa norma è ciò che comunemente chiamasi *legge*; onde noi comprenderemo l'essenza della legge, quando avremo conosciuto gli elementi che s'inchiudono nella norma che guida ciascun essere ad ottenere il suo fine.

13. La norma si richiede in ciascun essere, affinchè possa ottenere il suo fine, svolgendosi in azioni che direttamente ve lo conducono. Senza di essa l'attività mancherebbe di ogni principio di direzione, e però non avrebbe un fine determinato, stantechè quando il fine è determinato, determinata dev'essere anche la direzione. Segnati nello spazio i due punti, la direzione è già stabilita; la linea retta è già tirata. Se dunque la norma è data a ciascun essere come un principio direttivo del suo operare in ordine al fine, egli è manifesto che il primo concetto della legge è quello di *direzione*. Ma a che riducesi questa *direzione?* In ogni essere èvvi un rapporto necessario tra il fine e la natura; avvegnachè la natura come primo principio di azione, come sostanziale attività, non può stare senza il proprio fine, e questo, in quanto è compimento di quella attività sostanziale le si deve necessariamente conformare. In forza di questo necessario rapporto tra il fine e la natura accade, che quando un agente opera contrariamente al suo fine, è in opposizione colla sua natura, e per contrario operando in conformità del suo fine, è anche concorde con sè stesso, si sviluppa e si perfeziona. Or in questo rapporto necessario che determina il peculiar modo di operare di un agente in ordine al natural suo fine, consiste la *direzione*, giacchè l'essere si sviluppa in maniera conforme al suo fine, quando converge direttamente ad esso. In questo significato ben disse il Montesquieu dopo Cicerone ([1]), che « le leggi sono i rapporti necessarii che derivano dalla natura delle cose ([2])».

Ma la direzione contenuta nei rapporti necessarii intercedenti tra la natura degli agenti ed il connatural loro fine esprime l'elemento generico della legge, ma non mi dà il concetto di quella legge che è regolatrice degli atti umani. Divero quel rapporto di direzione trovasi ancora tra gli agenti fisici destinati a svilupparsi secondo la connaturale loro forza, e sebbene costituisca in essi una vera legge, pure questa legge non si può assumere come idea tipica della legge regolatrice delle umane azioni. La legge regolatrice delle umane azioni inchiude il principio dell'obbligazione; essa comanda con assoluto imperio certe azioni, e ne vieta altre con la medesima autorevole forza. Se voi togliete alla legge questo principio autorevole

([1]) « Lex.... est ratio ex rerum natura profecta »; *De leg.*, lib. II, c. IV.
([2]) *Spirito delle leggi*, trad., lib. I, c. I. p. 1, Napoli 1819, 2ª ed.

di obbligazione, questo comando o imperativo categorico che dir si voglia, essa dismetterà la qualità di legge, e perderà la propria essenza. Or dacchè io sono in rapporto con altri esseri (ed in sostanza sono in rapporto con tutti), non può risultarne per me alcuna legge, quasi che io faccia la legge a tutti, e tutti mi impongano la loro legge. Dal mio rapporto con un altro essere non può risultare per me una norma obbligatoria, se quell'essere non abbia il diritto di comandarmi. Or qual essere ha il diritto di comandarmi? Forse un uomo? Ma questo è un mio eguale, e tra eguali non è possibile alcuna legge, mancando il rapporto di superiorità necessario alla legge ed al comando che vi è implicato. Dunque la semplice idea dei rapporti necessarii risultanti dalla natura degli esseri non basta a costituire la legge governatrice dell'arbitrio umano. Bisogna che le si aggiunga un altro elemento, e propriamente quello che la specifica, la caratterizza e la dà ad intendere nella qualità di legge regolatrice delle umane azioni. Or quale può essere questo elemento?

Negli agenti cosmici privi di ragione e di libertà la legge del loro operare s'immedesima con la loro forza ed è connaturata all'essenza del principio dinamico del loro sviluppo. Di qui è che il loro esplicamento è fatale e necessario, e non involge alcun dovere nel subbietto in cui dee realizzarsi (¹). Ma negli esseri dotati di ragione e di libertà la legge regolatrice del loro operare apparisce sostanzialmente distinta dalla forza operante. Essa inchiude il principio dell'obbligazione, ma l'obbligo è morale, non fisico; comanda ciò che dee farsi od omettersi, ma il suo comando, comechè moralmente stringa la libertà, le lascia però il potere di osservarla o trasgredirla. Or se la legge la quale governa il nostro arbitrio, ha per suo speciale carattere il principio dell'obbligazione e del comando, egli è manifesto che a ritrarre in formola breve e chiara gli elementi compositivi della sua essenza bisogna abbracciare il rapporto del comando e dell'obbligazione in essa racchiusi. Ma il comando e l'obbligazione involgono il rapporto di superiorità; giacchè l'eguaglianza considerata in sè e senza verun altro elemento esclude ogni idea di comando e di obbligazione. Adunque la legge regolatrice dell'arbitrio umano oltre all'elemento della *direzione* deve inchiudere anche il *rapporto di superiorità.*

Con questa analisi io credo di essere arrivato a trovare gli elementi sostanziali della legge morale; sicchè non altro mi rimane che sintetizzarli, e così offrirvi una rigorosa ed universale definizione di quella legge.

14. Acciocchè si formi della legge morale una definizione non meritevole di censura, uopo è abbracciare il suo genere prossimo e la

(¹) Vedi pag. 181.

sua differenza specifica; avvegnachè questa sia la legge e la condizione essenziale di ogni esatta definizione. Ora il concetto di una legge qualunque sì nell'ordine fisico che nell'ordine morale contiene la direzione data all'agente (fisico o morale, importa poco), per la realizzazione del suo fine; il concetto poi della legge morale oltre all'idea di direzione contiene anche quella del comando risultante dal rapporto della superiorità. Dunque la legge governatrice delle umane azioni si può genericamente definire: *la direzione verso il fine comunicata dal superiore all' inferiore* [1].

La legge così intesa non è un'astrazione, non è una pura idea, ma è un atto, un atto supremo che dirige e comanda, un atto sovrano che s'impone con diritto e con autorità. Essa è l'espressione della sovranità di un essere sopra di un altro, sovranità che da una parte suppone il comando e l'autorità, e dell'altra la dipendenza e l'obbligazione di obbedire.

15. La necessità di questa legge nell'uomo nasce da due cagioni, l'una oggettiva, l'altra soggettiva. La cagione obbiettiva sta nell'atto creativo, senza cui è impossibile l'esistenza non che dell'uomo ma di qualunque altro essere. Divero quest'atto, il quale contiene il supremo impero della causa, è autorità e legge metafisica per l'uomo e per qualunque altro essere. Imperocchè in forza di quel atto ogni essere riceve quel primo impulso di azione, che comunemente *natura* si appella, non che il fine e la propria legge, la quale ne governa lo svolgimento progressivo. Da questa suprema autorità niun essere può esentarsi, perocchè essa è fondata su quell'atto originario e divino da cui ogni essere trae esistenza e vita.

Ma oltre a questa causa obbiettiva la necessità di una legge regolatrice delle umane azioni dipende anche da una causa subbiettiva, riposta nella peculiare natura dell'uomo. L'uomo ha un principio spirituale, una ragione, per la quale riflettendo sopra sè stesso può apprendere il suo essere e la necessaria connessione intercedente tra il suo essere ed il fine. Or non appena questa cognizione s'ingenera nella sua mente, che egli trova ragionevole e necessaria una legge che diriga le sue azioni, e la volontà seguendo l' intelligenza come sua maestra, sente il bisogno di uniformarsi a questa legge. Difatti poichè il nostro fine ci apparisce connaturato coll'essere nostro, siegue che l'asseguimento del fine ci si mostra così necessario, come il nostro essere; che la brama di quello è per la volontà così necessaria, come è necessaria ed insuperabile la brama di questo. Or quella stessa ragione la quale ci mostra essere ragionevole e neces-

(1) « Lex est ratio imperandi atque prohibendi »; Cicerone, *De Leg.*, lib. I, c. XIV — « Lex, si stricte sumatur, est coordinatio superioris ad inferiorem, per imperium proprium »; Suarez, *Tractatus de legibus et de Deo legislatore*, lib. I, c. III-IV, Lugd. 1616.

sario il conseguimento del fine, ci palesa in modo evidente la necessità di tendervi per quei mezzi che vi conducono. I mezzi ordinati al fine sono le azioni giuste, le quali non possono essere tali, se non sieno conformi alla propria direzione, cioè alla legge morale, la quale contiene la norma e la misura della giustizia delle stesse azioni. Però se per l'uomo il conseguimento del fine è così necessario come la conservazione e lo sviluppo della sua natura, se il fine non può conseguirsi senza giuste e rette azioni, se le azioni non possono esser tali senza una legge a cui debbonsi conformare, logicamente conseguita che l'uomo ha in sè stesso la causa del bisogno della legge. Ma la legge involge autorità ed un principio di obbligazione; dunque la sommissione all'autorità è necessaria: l'obbedienza all'impero della legge è ragionevole.

Un' altra causa subbiettiva da cui può ripetersi la necessità che l'uomo ha di una legge regolatrice del suo operare, è fondata sull'attuale sua condizione e sull'attuale suo modo di agire.

Noi altrove vedemmo, che la condizione attuale dell'uomo non è quella di un essere che operando e svolgendosi tende sempre direttamente al suo fine, ma spesso più opera, e più se ne allontana; talchè mentre tutti gli altri esseri inferiori, perchè sono privi di libertà, non si creano mai da sè alcun ostacolo nel conseguimento del connaturale loro fine, l'uomo abusando di sua libertà spesso dimostra, che se partecipa dell'angelo, tiene ancora della fiera. Or quante volte l'azione per necessità di natura dev'essere determinata in una data guisa, non fa mestieri di regola alcuna, oppure se si vuole riconoscere in essa alcuna regola, questa sarà il principio stesso dinamico da cui l'azione procede. Così nella pietra che abbandonata al proprio peso tende al centro, la forza che è il principio della sua caduta, è al tempo stesso la regola che la determina per la verticale, a preferenza di qualunque altra direzione. Ma ogni qual volta l'azione riferendosi ad un certo fine, può l'agente produrre quest'azione in modo da raggiungere il fine o deviarne, egli ha bisogno di una regola, di una legge, la quale gli faccia conoscere quale tra le varie direzioni conduca al fine proposto; nella stessa guisa che all'arciere è necessaria una qualche regola per determinare, fra le differenti direzioni possibili, quella che guida lo strale al segno. Per la qual cosa la necessità di una legge governatrice delle umane azioni trova la sua causa subbiettiva non solo nella natura assoluta dell'uomo, ma anche nella sua natura modificata dalle attuali condizioni ([1]).

16. La legge che governa l'esplicamento della forza in ordine al suo fine, sia che s'immedesimi col principio dinamico, come accade

([1]) Veggasi Gerdil, *L'uomo sotto l'impero della legge*, Part. I, c. II, t. III, pag. 260, ed. cit.

negli agenti fisici, sia che ne rimanga sostanzialmente distinta, come avviene negli agenti morali, dee sempre conformarsi alla natura dell'agente, di cui essa costituisce la direzione, e da questa sua conformità trae la forza e la ragione di essere realizzata. L'uomo nella sua specifica qualità essendo dotato d'intelligenza e di libertà ha per propria legge il vero ed il giusto, avvegnachè solo la verità abbia il dritto di imporsi alla intelligenza, come solo il bene e la giustizia possono stringere la libertà e produrvi una vera obbligazione. Laonde la legge regolatrice dell'umane azioni dee di necessità essere fornita di due caratteri, cioè della *verità* e della *giustizia*. I quali due caratteri nascono così chiaramente dall'essenza di quella legge, che l'analisi più superficiale basta ad avvertirli. Difatti la legge morale esprime la direzione che l'agente morale dee seguire per ottenere il suo fine; direzione, la quale, come abbiamo veduto, benchè sia estrinseca e sostanzialmente distinta dall'agente, pure è conforme alla natura ed al fine di lui. Or come la natura ed il fine di ciascun essere sono cose obbiettivamente vere, perchè sono copie esemplate sui tipi intelligibili della mente divina, fonte e principio di ogni vero, così anche obbiettivamente vera è la norma regolatrice dell'umane azioni, perocchè essa è l'espressione della ragione e della volontà di Dio, il quale realizzando fuori di sè la natura dell'uomo ed assegnandole il debito fine, con l'impero ragionevole ed autorevole della causa prima vuole, che l'uomo segua quella direzione che gli è stata impartita in conformità della sua natura e del suo destinato. Cotesta verità obbiettiva della legge morale fondata sull'esemplarismo divino nell'atto che è conosciuta dalla mente umana (e lo deve, altrimenti l'uomo non potrebbe servirsene come norma delle sue azioni), diventa il principio della sua verità subbiettiva, giacchè l'essere in quanto è conosciuto dall'intelletto, dicesi vero. Però la legge morale è obbiettivamente e subbiettivamente vera; il primo rispetto di verità non le può mai mancare, il secondo viene qualche volta meno per difetto di retta cognizione.

Con questo carattere della verità il quale si trova nella legge morale, va congiunto anche quello della giustizia, giacchè il vero è anche fonte di giustizia. La legge morale è fondata sulla natura e sul fine dell'uomo, ed originariamente su quel tipo intelligibile che nella mente divina rappresenta quella natura, il fine e l'ordine dei mezzi al fine. Tutto questo ordine essendo richiesto dalla costituzione stessa dell'uomo considerato in ordine al suo fine costituisce un vero ordine di giustizia naturale per rispetto al motore universale della natura. Certo, Dio è libero di creare o non creare un sussistente umano; ma posto che egli voglia crearlo, dee dargli tutt'i caratteri essenziali di uomo, assegnargli quel fine che l'essere di uomo richiede, e comunicargli quella norma che all'essere ed al fine dell'uomo è

conforme. Sicchè quello stesso principio il quale è fonte della verità della legge morale costituisce altresì la sua giustizia. Fonte originario della verità della legge morale è la ragione divina, la quale sopra una preesistente sua idea modella la natura, il fine e la direzione che quella dee seguire in ordine al fine; e la stessa ragione divina è fonte della giustizia della legge morale, in quanto assegna all'uomo quella direzione e quella norma che la naturale sua costituzione dimanda. Questi due caratteri della verità e della giustizia ci sembrano così indispensabili alla esistenza della legge morale, che noi non esiteremo a negare la qualità di legge a quella che sia sfornita di quei due caratteri ([1]).

Ma appunto perchè la legge è autorevole ed obbligatoria per i caratteri della giustizia e della verità che l'informano, noi diremo che in sostanza non vi ha che una sola legge da cui ogni altra trae forza, alimento e vita. Questa legge, voi già l'intendete, è quella la quale è l'espressione della ragione e della volontà di Dio; imperocchè la verità e la giustizia da cui l'autorità di ogni legge dipende, non sono una creazione della volontà degli uomini, ma son qualità anteriori ad ogni legge, e superiori ad ogni arbitrio umano riconoscono la loro sorgente nel Vero e nel Giusto assoluto.

17. La legge morale, di cui vi ho descritto sinora la natura ed i caratteri, è la tutrice del diritto e la guarentigia più solida della libertà; senza di essa il diritto perderebbe la sua inviolabilità, la libertà diventerebbe odiosa. Ma amica dell'ordine ella condanna con la stessa forza il dispotismo e la licenza, la tirannide e l'anarchia, che sono due facce del medesimo mostro.

Voi che con tanta leggerezza sprezzate i tempi passati, e v'immaginate che sino ai dì nostri nulla si è saputo di politica e di dritto pubblico, qual credete che sarebbe l'opinione di un religioso del secolo decimo terzo sulla natura della legge morale applicata agli ordini civili? Non vi pare di vedere che la forza domina tutto, e invoca la religione per coprire il grossolano errore col velo di alcune menzognere parole? Or bene sappiate, che non dareste voi altri una definizione più dolce; sappiate che non potreste meglio di lui escludere l'idea della forza dall'essenza della legge.

([1]) « Mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit »; sant'Agost., *De lib. arb.*, lib. I, c. V. Cf. *De Civ. Dei*, lib. XIX, c. XXI. E san Tommaso « .... lex humana intantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; *et sic non habet rationem legis*, sed magis violentiae cuiusdam »; 1ª 2ae, q. XCIII, a. 3 ad 2. Cf. *ibid.*, q. XCVI, a. 4. Gli stessi filosofi pagani avevano conosciuto che le leggi senza giustizia non sono propriamente leggi, ma violenze, come può vedersi in Platone nel *Minosse*, ed in Cicerone nel *II De Legibus*.

Il trattato delle leggi di san Tommaso è un'opera immortale: or bene in esso io trovo questa definizione: *la legge civile è una disposizione della ragione diretta al bene comune, data dal superiore all'inferiore* ([1]). *Disposizione della ragione*; ecco banditi l'arbitrio e la forza; ecco proclamato il principio che la legge non è un mero effetto della volontà; ecco benissimo corretta la celebre sentenza; *quod principi placuit, legis habet vigorem*. Mentre il dispotismo, l'arbitrio, la tirannia altro non sono che mancanza di ragione nel potere, la legge è il dominio della ragione; mentre in quegli errori la sola volontà comanda, nella legge, come è intesa da san Tommaso, la sola ragione impera, e la volontà ne è l'aiuto, lo strumento ed il braccio. Però l'obbligo di obbedire alla legge non è fondato sulla volontà di un altro uomo, ma sulla ragione. La legge pone un limite alla libertà, ma questo limite è benefico; perocchè la legge è *diretta al bene comune*, in cui le coesistenti libertà si sviluppano e si aggrandiscono. Ecco tolto uno dei più lusinghieri pretesti alla licenza. È stato dimandato: se i re erano pei popoli o i popoli pei re. S. Tommaso partendo dal vero concetto della legge e dallo scopo per cui nella società civile sussiste la sovranità, ha risposto che « il regno non è per il re, ma il re pel regno ([2]) »; perocchè mancando il bene pubblico il governo non serve a nulla; è una limitazione imposta all'altrui libertà senza scopo, e quindi ingiusta. Ho voluto recar questo esempio, perchè possiate comprendere quanto ingiuste sieno le declamazioni e le invettive di coloro, i quali rappresentano il medio evo come una turba di frati ignoranti, che mentre con le loro dottrine esaltano l'autorità dei Papi e dei re, fomentano l'oppressione intellettuale e politica, l'oscurantismo e la tirannide. Se costoro avessero letta, non dico altro, che la *Storia della legislazione italiana* di Federico Sclopis, avrebbero imparato dal celebre giureconsulto che « ne'libri di san Tommaso d'Aquino, che fu il più antico, il più celebre de' nostri dottori, si leggono dichiarazioni luminosissime del principio del dritto individuale, ed esatta notizia dei legàmi che congiungono la legge con la morale ([3]) ». La storia è incomoda solo a chi vuole assoggettarla ai proprii capricci ed alle proprie passioni.

([1]) 1ª 2ae, q. XC, a. 4.
([2]) *De Regim. princ.*, c. II.
([3]) Part. I, c. VII, p. 146-147, Napoli 1845.

LEZIONE III

Della legge eterna

SOMMARIO

18. Riepilogo del passato, e passaggio all' idea della legge eterna — 19. Processo da tenersi per elevarsi alla nozione di questa legge, e sua definizione — 20. Necessità universale di questa legge — 21. Come tutte le altre leggi la presuppongono, e traggono da essa la ragione della loro forza obbligatoria — 22. Obbietto di questa legge — 23. Suo scopo — 24. Come essa sia il fonte primario della moralità — 25. Confutazione della sentenza di coloro i quali fondano la moralità nella sola volontà di Dio.

18. Abbiamo esposta sinora con la maggior chiarezza che per noi si poteva l' idea generale della legge regolatrice delle umane azioni. Abbiam veduto, che essa suppone due termini, l' uno che in virtù della sua superiorità sia fonte di morale obbligazione, l'altro che in ragione della naturale sua subordinazione sia soggetto del dovere. Ma a chi l' uomo è per natura inferiore? Non ad un altro uomo; poichè niun uomo, in quanto uomo, è inferiore ad un altro; tutti hanno la stessa natura, son destinati al medesimo fine, partecipano degli stessi mezzi naturali. Lo sviluppo fisico, morale, intellettuale che in alcuno di essi è maggiore, dà solo una superiorità accidentale, che non può convertirsi in un rapporto di naturale superiorità, atto a costituire l' autorità della legge. Solo inverso Dio l' uomo ha una inferiorità naturale; epperò una è propriamente la legge, da cui tutte le altre dipendono, e questa è la legge divina ed eterna. I saggi dell' antichità conobbero questo vero, affermando che la legge non è una invenzione dello spirito umano, nè una istituzione arbitraria, fondata sul capriccio dei popoli, ma sibbene è l'ordine eterno della suprema Sapienza, governatrice dell' universo ([1]). Ma in che consiste questa legge? Qual' è il suo obbietto?

19. Il mondo ci si appalesa ordinato, e l' idea dell' ordine che nell' universo risplende, basta per sollevare lo spirito dell' uomo alla cognizione della esistenza di una causa ordinatrice, cui la riflessione filosofica dimostra indipendente nel suo essere e dotata d' infinita sapienza. Sospinta la ragione tant' oltre, ella intende che questa causa, assoluta nel suo essere e dotata d' infinita sapienza, non avreb-

([1]) « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis fuisse excogitatam, neque scitum esse aliquod populorum, sed aeternum quidquam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia »; Cicerone, *De Leg.*, lib. II, c. IV.

be potuto essere la causa ordinatrice del mondo, se non ne fosse stata la causa efficiente. Di qui la nostra ragione arriva a concepire Dio come causa efficiente ed ordinatrice del mondo. Difatti l'ordine è simetria e proporzione; questa non può essere l'effetto nè del caso nè del fato, ma di una ragione ordinatrice, la quale operi mediante un disegno preconcetto nella mente e voluto dalla volontà. Però l'ordine esistente nel mondo e proiettato nella riflessione filosofica produce l'inalterabile convincimento, che esso sia modellato sopra un ordine preesistente nella mente divina, quasi come copia di un ideale preesistente nella mente dell'artefice che l'ha formato. Iddio come principio infinitamente attuoso ed intelligente, la cui essenza consiste nell'intendere e compenetrare sè stesso, comprende adequatamente sè stesso, e comprendendosi tutto, conosce la sua essenza come fonte inesausta d'infinite perfezioni. Assoluto nel suo essere, infinito nelle sue perfezioni, Egli concepisce in sè stesso i tipi intelligibili d'infinite perfezioni comunicabili anche fuori di Lui secondo la capacità degli esseri finiti ([1]). In quest'atto perenne di vita feconda si generano le creature, le quali però prima di avere una sussistenza temporanea hanno una esistenza eterna nei tipi intelligibili che sono concepiti dalla mente divina ([2]). Or questi tipi intelligibili come parti di una ragione essenzialmente retta, sono anche fonte di verità; sicchè ogni essenza è quello che dev' essere, perchè l'archetipo divino, il quale è fonte della sua possibilità e verità, non potrebbe essere altro ([3]).

Il fine è natural compimento dell'essenza; dunque nell'atto stesso che Dio concepisce l'archetipo, il tipo intelligibile di un'essenza, concepisce anche il fine a cui essa potrebbe venir destinata. E poichè questo fine si radica nella essenza, e questa sul tipo intelligibile che la rappresenta nella mente divina, così è che il fine naturale di ogni essere non potrebbe essere altro da quello che è, come la sua essenza ed il tipo intelligibile che la rappresenta.

Il fine presuppone certi mezzi determinati che vi conducono, ed

([1]) Cf. san Tommaso, I, q. XV, a. 1.

([2]) « Quod si hac rerum omnium creandarum creaturarumque rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquemodo est » ; sant'Agostino, *De diversis quaest.*, q. XLVI. Cons. *De Civ. Dei*, lib. XII, c. XXV; *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXXIII; *De Trinit.*, lib. III, c. VIII-IX; *Tract. I in Iohannem.*

([3]) « Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus » ; sant'Agost., *Lib. de divers. quaest.*, q. XLVI.

una direzione che deve guidare l' agente a conseguirlo. Dunque nell' atto stesso che Dio concepisce il fine, concepisce anche l' ordine dei mezzi, e questo è così necessario, come l' essenza ed il fine a cui quell' ordine di mezzi corrisponde. Per la qual cosa nella mente esemplatrice di Dio si forma un vero ordine immutabile e necessario. L' essenze concepite da Dio e considerate nella loro possibilità ad essere attuate fuori di Lui non possono essere altro da quel che sono; il loro fine è immutabile e necessario; la loro direzione è invariabile. Or codesta necessità che esiste in Dio, considerato in sè, *ad intra*, altro in sostanza non è che la necessità della sua ragione di essere essenzialmente retta; necessità che costituisce il punto culminante della ragione divina.

Pertanto la libertà di Dio si conforma alla sua ragione, onde Egli essendo sostanzialmente retto nel suo pensare, è anche essenzialmente giusto nel suo operare, e, come ha detto Pascal, il meno arbitrario tra tutti gli esseri, perchè è il più savio. Però se Egli vuole attuare fuori di Lui quell' ordine eterno d' idee che preesiste nel suo divino intelletto, deve volerlo secondochè lo conosce. E poichè una volontà che essenzialmente vuole l' ordine, non può volere che esso sia perturbato, conseguita che Dio nel creare gli esseri mondiali deve volere l' ordine e vietare che sia perturbato. Egli è libero nel volere o non volere creare il mondo, e posto che si determina a crearlo, liberamente vi si determina. Ma poichè la sua volontà non può non andare d' accordo con la sua ragione, altrimenti Egli distruggerebbe sè stesso, dee volere che si attui esternamente quell' ordine che internamente concepisce, nè può approvare la violazione di quell' ordine che Egli suggella nel mondo. Or *questa ragione e volontà di Dio, la quale comanda che l' ordine sia conservato e vieta che sia perturbato*, è ciò che costituisce *la legge eterna* [1].

20. Questa legge è necessaria alla vita cosmica dell' intiero universo, e senza di essa niun' altra legge sarebbe possibile, o per lo meno non sarebbe obbligatoria. Divero l' ordine è necessario al mondo, e vi si manifesta [2]. Ma l' ordine presuppone una mente ordinatrice che l' abbia preconcepito, ed una volontà che l' abbia voluto far sussistere e lo mantenga in essere. Questa ragione e volontà della causa fabbricatrice del mondo, che conosce e vuole l' ordine, è ciò che noi intendiamo per legge eterna. Però chi nega la sua esistenza, dee negare l' esistenza dell' ordine; questo affermato, rimane anche quella dimostrata [3].

[1] « Lex est ratio divina, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans »; sant' Agostino, *Cont. Faustum*, XXII, 30. Cf. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XCIII, a. 1.

[2] Vedi pag. 86-87.

[3] Cons. san Tommaso, *quist. cit.*, a. 4.

21. Tutte le leggi poi sono una derivazione di quella legge eterna, e da essa ricevono l' ultima ragione della loro forza obbligatoria.

L' uomo si può considerare in due grandi stati, l' uno individuale, l' altro sociale, e nell' uno e nell' altro stato ha bisogno di una legge, la quale governi l' esplicamento delle sue forze al conseguimento del suo fine. La legge che presiede allo sviluppo delle facoltà dell' uomo considerato nell'ordine individuale, è la legge morale, la quale non fondasi sull' arbitrio individuale, ma sull' ordine assoluto del bene, di cui essa è l' espressione. Or se v' ha un ordine obbiettivo di bene, se il giusto e l'ingiusto è obbiettivamenle tale, deve esservi una ragione eterna, che ne precontenga la legge, e questa è quella che noi addimandiamo *eterna* (¹). Parimenti nel civile consorzio la legge positiva obbliga non per la finzione di un patto sociale intervenuto tra gli associati politici, non per l' arbitraria loro volontà, ma perchè è l'interprete dell' ordine mercè cui il potere legislativo crea l'armonia tra le coesistenti libertà. Però superiormente alla volontà degli associati politici e del centro governativo deve esservi una legge, la quale generi la verità e la giustizia in quell' ordine, di cui la legge è l' interpetre, e che deve stringere la intelligenza e la libertà di esseri umani. Or dove cercherete voi l'origine di questa legge, che producendo l'ordine dee necessariamente suggellarvi i caratteri della verità e della giustizia, se non in Dio, la cui ragione è essenzialmente retta, e la volontà essenzialmente giusta? Non è egli vero, che la legge obbliga per il carattere della giustizia che l' informa? E la giustizia è forse un parto della volontà popolare, o una creazione della volontà sovrana?

Ogni qual volta si volle separare la legge civile dalla legge eterna, il diritto umano dal divino, si venne a costituir sempre una legge arbitraria e dispotica, che lusingò or l' orgoglio dei popoli, or quello dei sovrani, e per quelli fu fonte di ribellione, per questi di dispotismo. I democratici dissero: *la volontà del popolo è la legge suprema che non ammette replica, nè appello di sorta;* i despoti ripigliarono: *lo stato son io; la volontà sovrana è la norma legislatrice del bene e del giusto.* In entrambi i casi fu confuso l' arbitrio con la legge, e questo fu un perfetto panteismo sociale, che divinizzò ora la volontà popolare, ora la volontà sovrana. Una sana filosofia ed una coscienziosa politica dee con la stessa forza condannare e l' uno e l' altro eccesso; perocchè nè la sola volontà popolare nè la sola volontà sovrana può partorire la forza obbligatoria della legge. E per fermo, la legge per essere moralmente obbligatoria dee contenere qualcosa di apodittico, d'immutabile, di universale. Ora la volontà

(¹) « .... omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna » ; san Tommaso, *q. cit.*, a. 3.

sì popolare sì sovrana esprimono una potenza contingente, relativa, versatile al bene ed al male, e quindi sfornita di carattere legislativo. Nè vale il dire che la volontà popolare è universale; imperocchè se la volontà nei particolari uomini non è legge, non può meglio essere nell' unione loro parziale a stato di civil comunanza, atteso che il numero non muta mai l' essenza. Certamente nei popoli avvezzi alla vita civile, il maggior numero si fa ogni giorno più savio e può giungere a tale grado di assennatezza che raramente si inganni. Ma ciò conferma la mia sentenza, e prova che in ogni caso la volontà del maggior numero non può aver forza assoluta di legge, se non in quanto si conforma col vero e col bene. Ma il vero ed il bene a cui ogni ragione e volontà creata, sia popolare sia sovrana, debbonsi conformare, non sono una umana fattura ma una partecipazione della ragione e della volontà divina, e quindi rientrano nella legge eterna. Questa è quella legge che Cicerone chiamava *princeps et ultima* ([1]); perocchè tutte le altre leggi ne sgorgano come da loro sorgente, e vi ritornano per la forza moralmente obbligatoria che da essa ricevono.

22. Ogni legge deve avere il suo scopo ed il suo obbietto; mancando lo scopo, mancherebbe nella legge la ragion di essere, anzi essa sarebbe una aperta ingiustizia, giacchè imporrebbe senza ragione una limitazione all'esplicamento dinamico di un essere; mancando l'oggetto mancherebbe la materia, su cui essa deve spiegare la sua azione. Però se esiste la legge eterna, deve avere il suo scopo ed il suo obbietto. Or qual'è l' obbietto della legge eterna? Quale il suo scopo?

La legge eterna è la ragione e la volontà di Dio, che comanda che l' ordine sia conservato e vieta che sia perturbato. Dunque l'ordine universale è l' obbietto di essa; sicchè essa non è ristretta a regolare le peculiari azioni di un essere, nè un ordine particolare di agenti; ma l'ordine e tutto ciò che vi concerne, cade sotto l' universale dominio della legge eterna ([2]). La quale universalità della legge eterna si radica nell' universale ed assoluto dominio della causa prima. Imperocchè noi abbiam detto, che il titolo della legge è la superiorità naturale; non dandosi legge senza impero, nè impero senza superiorità. Ora la causa prima deve avere un assoluto ed universale impero su tutto il cosmo, perocchè tutti gli esseri traggono da essa la esistenza, il fine e la forza, onde debbono raggiungere il proprio destinato ([3]). Il legislatore politico incaricato della tutela dell'ordine esterno nella società civile colpisce con le sue leggi solo quelle azioni le

([1]) *Loc. cit.*
([2]) Cons. san Tommaso, *q. cit.*, a. 1.
([3]) San Tommaso, *ibid.*, a. 3.

quali conservano o violano i rapporti esteriori degli associati politici, e così assicurando a ciascuno lo sviluppo delle sue forze nella sfera del diritto, mantiene l'armonia delle coesistenti libertà nell'ordine esterno della giustizia sociale. Il dominio della legge morale campeggia in una sfera più ampia, giacchè penetrando nel santuario della individuale coscienza colpisce direttamente l'intenzione dell'agente morale, quale che sia il suo successo e gli effetti esteriori ottenuti. Ma a capo dell'ordine individuale e sociale siede Dio, che quale legislatore dell'ordine universale e come prima ed assoluta cagione impone le sue leggi non solo all'ordine morale ma ancora all'ordine fisico, e stringendo in armonia le leggi dell'uno e dell'altro ordine le fa cospirare al gran disegno della creazione.

Ma il disegno propostosi dalla causa creatrice, notatelo, non è fisico, bensì morale; esso consiste nella manifestazione esteriore delle sue perfezioni, da cui dee risultare la gloria esterna ed accidentale di essa causa creatrice. Tutti gli esseri realizzando il proprio fine concorrono all'attuazione di questo gran disegno; ma non essendo tutti forniti d'intelligenza e di libertà, non vi cooperano tutti. Solo l'uomo è chiamato a cooperare col suo Autore al disegno della creazione, perocchè tra gli agenti del mondo sensibile egli solo essendo dotato d'intelligenza e di libertà, può conoscere gl'intenti del suo Autore e dare a sè stesso una libera spinta inverso di essi. Di qui è che quantunque la legge eterna riguardi il governo universale del mondo, pure essa s'applica in particolare modo all'uomo; nella stessa guisa che il mondo fisico è fatto per il mondo morale.

23. Delineato così l'obbietto della legge eterna, è già conosciuto il suo scopo. L'obbietto della legge eterna è l'ordine universale. Ma questo è fatto per la manifestazione delle perfezioni divine alle creature ragionevoli. Dunque lo scopo della legge eterna s'identifica con quello della creazione, e non altrimenti che questo riguarda la perfezione morale dell'uomo; perfezione la quale, come altrove si disse, consiste nel tendere che fa l'uomo per le vie dell'ordine ai disegni del suo Autore.

24. Fonte primario e fondamento della moralita è la legge eterna di cui abbiamo descritto sinora l'estensione e la finalità. Voi vi ricorderete, che il principio obbiettivo della moralità risiede nella distinzione obbiettiva del bene e del male, la quale è tutta fondata nei rapporti immutabili delle cose. Ora i rapporti immutabili delle cose sono l'esterna espressione della ragione e della volontà di Dio; della ragione, che concependone le idee dona loro il carattere della verità; della volontà, che realizzandoli esternamente secondo il loro ordine intrinseco e pensato dalla ragione concede loro la rettitudine e la bontà. Sicchè salendo di ragione in ragione noi arriviamo a comprendere, che la moralità obbiettiva delle nostre azioni si fonda sul-

l'ordine e per l'ordine sulla ragione e volontà di Dio che lo concepisce e lo vuole conservato. In altri termini: il fondamento primario della Morale è la legge eterna risultante dalla ragione e dalla volontà legislatrice di Dio; l'una come fonte di verità, l'altra come fonte di morale rettitudine e di giustizia.

25. La storia dell'antica e della moderna filosofia ci presenta una scuola filosofica, la quale riconoscendo in Dio il principio supremo della Morale e dell'obbligazione, ha avuto il torto di mutilare questo vero. Socrate nell' *Eutrifone* di Platone combatte l'opinione di quei i quali riponevano nell'arbitraria volontà degli Dei il principio della Morale, dicendo il bene essere ciò che piace agli Dei [1]. Nel secolo XIII e XIV gli Averroisti [2] e gli Ockamisti [3], e nei tempi della filosofia moderna Cartesio [4] e Puffendorf [5] per esaltare il primato assoluto di Dio sull'ordine morale collocarono anche nell'arbitraria volontà di Lui il fondamento supremo della moralità. Ma il Malebranche [6] ed il Leibniz [7] attesero con sommo studio a svelare i difetti di questa dottrina, la quale distrugge al tempo stesso Dio e la Morale, ed essi restituendo alla libertà di Dio il suo vero carattere, l'assoggettarono alla saggezza suprema, cioè alla legge dell'ordine [8]. Divero egli è indubitato, che procedendosi di spiegazioni in ispiegazioni, di ragioni in ragioni si arriva a Dio, come fonte primario del bene, come principio supremo della Morale; per guisa che Egli può dire che il bene è l'espressione della sua volontà, perchè questa è essenzialmente l'espressione della giustizia eterna ed assoluta che in Lui risiede. Ma da questo non bisogna conchiudere, che la legge mo-

(1) Cons. Janet, *Hist. de la phil. moral. et polit.* ecc., lib. I, c. II, t. I, p. 48-49.

(2) Cons. Renan, *Op. cit.*, Part. I, c. II, § X, p. 159, ed. cit.

(3) « Une théorie de Scott et d'Occam fait reposer la morale non *sur la nature de Dieu*, ce qui serait trèsvrai ontologiquement; mais sur la sa volonté, ce quei détruit à la fois et la morale et Dieu même »; Cousin, *Hist. de la phil. mor.*, t. I, p. 221.

(4) *Resp. ad obiect VI adv. Medit.*, *Resp. ad LXVI Obiect. Gassendi adv. Med. V Met.*, § I, p. 72, ed. Amst. 1685. Cf. Bouillier, *Hist. de la philos. cartésienne*, c. IV, t. I, p. 87-88, ed. cit., e Bordas-Demoulin, *Op. cit.*, Part. III, vol. II, pass.

(5) *De iure nat. et gent.*, lib. I, c. II, § 6. Cf. Ianet, *Hist. de la phil. moral. et polit.* ecc., lib. IV, sect. I, c. II, t II, p. 268-269, ed. cit.

(6) Cons. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, art. Malebranche, p. 386-387, Paris 1862.

(7) *Théod.*, *Essais sur la bonté* ecc., Part. II, § 182, ed. Erdmann.

(8) San Tommaso in più luoghi delle sue opere combatte l'opinione di quelli i quali sostenevano « omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem ». Veggasi specialmente la sua *Somma contro i Gentili*, lib. I, c. LXXXVII, e lib. II, c. XXIV.

rale sia stata arbitrariamente istituita da Lui, perocchè la giustizia è essenzialmente nella volontà di Dio, perchè ha la sua radice nella intelligenza e nella sua saggezza. Se voi per un atto di astrazione separate in Dio la volontà dalla ragione, quella non potrà essere più principio del bene, per quella stessa ragione che non lo può essere l'arbitrio umano. Difatti il carattere di una volontà libera è la coscienza di poter fare il contrario di ciò che ella fa; questo non è un carattere accidentale della volontà libera, ma è il suo carattere fondamentale. Per la qual cosa se si supponga che la verità, il bene, la giustizia esistano solo per un semplice atto di volontà, umana o divina importa poco, bisognerà ammettere che un altro atto possa stabilire il contrario, facendo che quello che oggi è ingiusto, possa domani essere giusto; che il vero sia il falso; il male sia bene. Ma la legge morale è così immutabile come la legge inflessibile del vero; onde come Dio non può fare che vi sieno effetti senza causa, fenomeni senza sostanza, così non può neanche fare, che sia un male l'amore della verità, la moderazione delle passioni.

Supponendo che il bene ed il male derivino dalla volontà divina, converrà far riposare anche in essa il principio della morale obbligazione. Ma la sola volontà potrà mai costituire una obbligazione? L'obbligazione si risolve in un principio di verità, il quale è la connessione dei mezzi con il fine; sicchè essa sussisterà, qualora sia vera quella connessione, e mancherà, quando vien meno una tale connessione. Ora il semplice atto della volontà non inchiude il vero, giacchè questo appartiene all'intelligenza, e la volontà non può confondersi con l'intelligenza.

Ma non è la volontà arbitraria di Dio che è principio del bene e della obbligazione; bensì la sua volontà giusta e retta. Sta bene; ma allora il problema è mutato. Imperocchè in tal caso il principio della obbligazione non sarà più la semplice volontà di Dio, ma la ragione che determina la sua volontà; epperò la distinzione tra il bene ed il male non sarà l'opera della sola volontà divina. Di queste due cose l'una. O voi fondate la Morale sulla sola volontà di Dio, e allora la distinzione tra il bene ed il male, tra il giusto e l'ingiusto è gratuita, e niuna obbligazione morale potrà risultarne. O voi rendete autorevole la volontà divina per la giustizia che la ragione vi imprime, ed allora dovete rinunziare alla vostra tesi, nella quale ponevate a fondamento della Morale la sola volontà di Dio [1].

---

[1] Intorno a ciò giova leggere la profonda dissertazione di Cudwort, *De aeterna et immutabili rei moralis seu iusti et honesti natura*, int. *Systema intellectuale*, lat. vert. Moshemius, t. II, p. 628 e seg., Lugduni Bat. 1773; e la stupenda opera del Suarez, *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*, lib. 1, c. V, n. 20-21 e seg., ed. cit.

LEZIONE IV [1]

Della legge naturale

SOMMARIO

26. Nozione della legge naturale — 27. Sue attenenze con la legge eterna — 28. Come l'obbietto della legge naturale sia più ristretto di quello della legge eterna — 29. Obbietto primario e secondario della legge naturale — 30. Suoi generali caratteri — 31. Necessità della sua esistenza — 32. Sua promulgazione.

26. Riverbero della legge eterna di Dio, la quale con sovrano ed assoluto imperio comanda, che l'ordine sia conservato e vieta che sia perturbato, è la legge naturale, la quale risplendendo alla intelligenza umana ed imperando sull'arbitrio serve all'uomo di regola onde distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto [2]. Sicchè rigorosamente può dirsi, che *la legge naturale o morale è l'applicazione della legge eterna al governo dell'uomo.* Difatti la legge immutabile ed eterna dell'ordine si può considerare o in quanto sussiste in Dio, o in quanto rifulge all'umano intendimento. Se si considera in Dio, essa è legge eterna; perchè eterna è la ragione con la quale Dio produce i tipi intelligibili del vero, ed eterna è la volontà con la quale Egli approva e vuole l'ordine concepito dalla sua ragione. Ma se questa stessa legge, la quale esiste nell'intelletto divino, si considera risplendente all'umana intelligenza per le vie dell'ordine, in tal caso addiviene legge naturale. Imperocchè non appena all'intelligenza umana si affaccia l'ordine, che ella lo considera come espressione di una ragione essenzialmente retta e di una volontà essenzialmente giusta; e così si eleva a Dio come legislatore sovrano di esso ordine. Salita tant'oltre, ella intende che l'ordine è lo scopo che le creature ragionevoli debbono realizzare in questo mondo, se egli è vero che esse debbono cooperare ai disegni del loro Autore. Sicchè l'ordine si dà a vedere non solo come una verità speculativa, ma anche come una regola invariabile, alla quale ogni essere ragionevole deesi conformare. L'intelletto dice: è giusto che tutto sia nell'ordine: e questo giudizio che afferma ed approva l'ordine, diviene per la volontà la norma delle sue azioni. E poichè l'ordine è fondato sui rapporti immutabili delle cose ed è conforme ai lumi della retta ragione, così è che quella regola la quale lo esprime, prende il nome di legge naturale.

[1] Vedi la lezione precedente.

[2] « Lex naturalis nihil aliud est quam partecipatio legis aeternae in natura rationali »; san Tommaso, 1 2ae, q. XCI, a. 2.

27. Un' analisi accurata di questa legge basta a dimostrare come essa obbiettivamente non è diversa dalla legge eterna, ma se ne diversifica solo per il subbietto in cui sussiste. Nell'ordine obbiettivo la legge eterna è legislatrice dell'ordine universale, e questa stessa legge per le vie dell'ordine è per l' uomo banditrice del bene, e gli serve di norma uniforme e costante onde distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto. Ma sebbene vi sia una compenetrazione obbiettiva tra la legge eterna e la legge naturale, pure v'ha tra l'una e l' altra una distinzione subbiettiva. Imperocchè la legge eterna sussiste in Dio, dalla cui ragione e volontà è costituita; ma la legge naturale sussiste nell'intelletto umano; anzi questa è un'impressione di quella nell'intelletto umano scolpita. In breve: la regola che deve indirizzare le umane azioni al debito fine è l' ordine; ma questo è l'espressione della legge eterna, cioè della ragione di Dio che lo concepisce, e della volontà di Lui la quale lo approva. Dunque obbiettivamente la legge regolatrice dell' umane azioni non si diversifica dalla legge eterna governatrice dell' ordine. Ma l'intelletto che apprende l' ordine, è sostanzialmente distinto dall'intelletto divino, che lo concepisce, e dalla volontà divina che lo vuole; intelletto e volontà divina che in quanto realizzano l'ordine e lo governano, costituiscono la legge eterna. Dunque sebbene obbiettivamente la legge eterna non si diversifica dalla legge naturale, pure se ne diversifica subbiettivamente, cioè per parte del soggetto che lo conosce.

28. Ei parrebbe a taluno che atteso la medesimezza obbiettiva tra la legge eterna e la legge naturale, questa dovrebbe spaziare in quell' ampio campo in cui quella s' allarga. Ma una riflessione più saggia basta a dimostrare, come il dominio della legge naturale è piu ristretto di quello della legge eterna. Divero l'obbietto adequato della legge eterna è tutto ciò che può essere sottoposto all'azione della causa creatrice, di cui ella esprime la mente direttrice e la volontà esecutrice. Tutto l' ordine universale, riverbero della ragione e della volontà divina, è sottoposto all' impero assoluto della causa creatrice, e quindi costituisce l'obbietto di quella legge che dicesi eterna, e di cui lo stesso ordine è l'effetto e l' affermazione perenne. Di qui è che le creature irragionevoli come le ragionevoli sono sottoposte al governo della legge eterna, perchè tutte sono sottoposte all' azione della causa creatrice, il cui governo tanto si estende, quanto la causalità. La differenza è solo nel modo onde le creature irragionevoli e le ragionevoli partecipano della legge eterna di Dio; perocchè quelle sono degli agenti ciechi che realizzano senza coscienza il fine a cui sono destinati dalla loro cagione creatrice, ove queste, dotate come sono d'intelligenza e di libertà, possono apprendere il loro destinato, e dando a sè stesse la libera spinta inverso di quello, cooperare per tal modo ai disegni del Creatore (¹).

(¹) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XCI, a. 2.

Ma l'obbietto della legge naturale non è nè così esteso nè così comprensivo; imperocchè quella legge essendo governatrice dell'azioni umane si applica esclusivamente all'uomo, le cui azioni deve indirizzare al conseguimento della finale destinazione di lui. La ragione della quale restrizione della legge naturale, oltre all'intrinseca sua indole, trovasi nella finalità stessa della legge eterna di cui la legge naturale è riverbero ed espressione. Difatti sebbene la legge eterna sia governatrice dell'intiero ordine cosmico, pure riguardando in singolar modo la direzione dell'uomo, ottiene in lui il suo compimento e la sua finalità. Se l'ordine fisico è fatto per l'ordine morale, la legge governatrice degli agenti cosmici è ordinata a regolare le azioni degli agenti morali, ed in questi essa ottiene il suo compimento finale (¹). Or se la legge eterna ottiene la sua finalità nella legge morale, egli è manifesto che come l'ordine morale è una parte dell'intiero ordine cosmico, comechè la più importante per natura e per fine, così anche la legge morale deve essere ordinata a regolare uno speciale ordine di esistenze, cioè solo gli agenti morali, e non può essere, come la legge eterna, legislatrice dell'intiero ordine cosmico. Però noi dicemmo che la legge morale è l'applicazione della legge eterna al governo dell'uomo.

29. Nella sfera della legge naturale si comprendono tutte le azioni morali; essa è sempre pronta a guarentire tutte quelle che sono conformi all'ordine, a condannare le altre che dall'ordine si allontanano. Ma distinguete i principii della moralità dalle conseguenze immediate e rimote che ne originano; quelli costituiscono l'obbietto primo della legge naturale, queste l'obbietto secondario.

Ogni esercizio di ragione suppone dei principii che non si dimostrano, ma che essendo evidenti di per sè stessi costituiscono la base di ogni ragionamento. Se non esistessero questi principii indimostrabili, nessun ragionamento sarebbe possibile; perocchè in fine dei conti l'opera del ragionamento sta nel rendere chiaro quello che è oscuro per opera di principii chiari ed evidenti.

Nella Morale non meno che nella scienza in generale esistono alcuni principii primi ed evidenti per sè stessi, i quali non si dimostrano, ma sono immediatamente conosciuti dalla ragione, e quasi spontaneamente o col menomo uso di riflessione che si esercita sugli avvenimenti della vita. Così è un principio evidente per sè stesso che bisogna fare il bene ed evitare il male. Gli uomini possono variare i loro giudizii nel definire il bene ed il male, ma a tutti voi potete dire, che il bene si deve seguire, il male fuggire; perocchè tutti intendono ed approvano quell'universale principio. Senza dubbio vi hanno molti che collocano il bene nel male; v'hanno anche altri

(¹) Cons. san Tommaso, *loc. cit.*

che veggono il male nel bene; ma l'errore nell'apprezìazione delle cose non inferma punto la certezza e la evidenza dei principii, anzi la presuppone.

Intanto i principii son sempre gravidi di una lunga serie di conclusioni; ma non basta conoscere quelli per ricavare anche queste; è d'uopo invece una serie di atti riflessivi più o meno estesa, perchè la ragione sviscerando, quasi direi, l'indole e la fecondità dei principii, possa farne sorgere le loro dipendenze. Difatti se a conoscere i primi principii morali non altrimenti che i primi principii teoretici basta il solo lume intelligibile di cui la nostra ragione è fornita, a conoscerne le conclusioni è sempre mestieri l'opera della ragione; sicchè mentre la cognizione di quelli essendo effetto dello sviluppo spontaneo della ragione e della sua forza potenziata a conoscere il vero è piuttosto l'opera della natura che dell'uomo, la conoscenza di queste, cioè delle conclusioni, essendo condizionata all'opera della riflessione, è un vero prodotto dell'uomo. Ora tra le conseguenze dei primi principii o speculativi o morali alcune ne derivano prossimamente, altre rimotamente, secondochè più o meno immediatamente si connettono con quei primi principii. Le conseguenze prossime partecipano sino ad un certo punto della evidenza stessa dei primi principii; imperocchè essendo esse immediatamente legate con quei primi principii riflettono in sè la dote ed il carattere di essi, cioè la evidenza. Ma il negozio corre altrimenti per le conseguenze rimote, le quali e più si allontanano dai primi principii, e più si allontanano dalla evidenza, nello stesso modo che gli oggetti sono più o meno visibili secondochè più o meno si allontanano dal sole. Laonde se a conoscere le conseguenze prossime dei primi principii morali basta una superficiale riflessione, a conoscerne le conseguenze rimote richiedesi una lunga e successiva serie di atti riflessivi. Or tutta questa lunga serie di verità morali, la quale partendo dai primi principii si stende sino alle ultime conseguenze necessarie alla destinazione finale dell'uomo, forma l'obbietto comprensivo della legge naturale e la tela che il savio deve tessere nella scienza morale ([1]). Io dissi che le verità morali appartenenti al dominio della legge naturale debbono essere necessarie alla finale destinazione dell'uomo, imperocchè ove mancasse tale rapporto, verrebbe meno il dovere morale che la legge naturale deve imporre e guarentire. Difatti noi sappiamo che vi hanno delle cose le quali convengono o ripugnano invariabilmente alle massime della retta ragione, e questo in virtù delle facoltà di cui l'uomo è dotato, e delle relazioni essenziali, che queste facoltà hanno coi loro obbietti; e vi sono delle altre cose le quali possono convenire o non convenire alle dette mas-

([1]) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XCIV, a. 4.

sime dipendentemente dalle diverse circostanze o condizioni in cui gli uomini possono versare, massimamente nello stato civile. La legge eterna e la legge naturale che da quella riconosce la sua sorgente, riguarda il primo genere di massime, lasciando alle leggi positive il secondo (*). Donde si comprende, che vi sono per l'uomo leggi invariabili di loro natura, come sono la legge eterna e la legge morale, e vi sono anche leggi a variazioni soggette, come sono le positive. Il che ci conduce ad investigare i caratteri della legge naturale.

30. La legge naturale, o morale che dir si voglia, si fonda sui rapporti immutabili della natura dell'uomo e della sua destinazione finale, in quanto quei rapporti sono creati dalla mente di Dio essenzialmente retta, e voluti dalla sua volontà essenzialmente giusta. Or se quei rapporti non dipendono dall'arbitrio umano, anche la legge morale, la quale n'è l'espressione, deve essere obbiettiva ed indipendente dagli spiriti creati.

Essa è ancora necessaria, assoluta ed universale. Necessaria, perchè poggia sopra rapporti necessarii concepiti dalla mente creatrice sin dall'eternità ed attuati nel tempo; apodittica ed assoluta, perchè tali sono i rapporti ideali delle cose su cui essa si fonda e da cui risulta. È anche universale; perchè stringe tutti gli esseri intelligenti e liberi, ne abbraccia tutte le libere azioni, e si estende a tutt' i tempi e tutt' i luoghi. La legge morale è immutabile ed esente da ogni vicenda. Se non fosse tale, lascerebbe di essere assoluta; non sarebbe più poggiata sui tipi ideali ed eterni della mente divina, ma apparterrebbe alla categoria dei fatti, variabili per loro natura. Se non che, le cose contingenti a cui riguarda la legge naturale essendo di loro natura mutabili, e Iddio libero nella creazione, l'immutabilità della legge in ciò consiste che stando la medesima natura nelle cose create ed emergendone le stesse attenenze, la legge che le rappresenta non può mutarsi; laddove, se queste variassero, la legge dovrebbe accomodarsi al cangiamento in virtù della sua immutabilità. Imperocchè in tal caso l'alterazione non cadria nella legge, che sempre rappresenterebbe fedelmente l'essenza e le relazioni degli oggetti, ma negli oggetti medesimi, in quanto fra le infinite possibilità ideali le une anzichè le altre sarebbero tratte all'esistenza. In tale ipotesi avverrebbe quello stesso che accade di un libro statomi imprestato da un amico; e che poscia mi venga dal medesimo donato. In forza del dono io resto sciolto dall'obbligo di restituirglielo, non già perchè venga a cessare o mutarsi quella legge la quale comanda che una cosa tolta ad imprestito sia restituita al suo padrone, ma perchè quel libro che prima era cosa altrui, poscia per la nuova relazione del dono diventò cosa mia.

(*) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, *quist. cit.*, a. 3.

Che più? La legge morale è autorevole, inesorabile, comandatrice, e non ammette scusa, nè replica, nè composizione di sorta; onde i pronunziati legittimi dei moralisti sono così fermi e inflessibili come quelli dei geometri e dei calcolatori. Ma il suo regno è umano e pietoso, non duro e tirannico, e la soggezione che importa è generosa e non servile, perchè ordinata al bene dei suoi soggetti. Essa comanda agli uomini, non come il padrone agli schiavi, ma come il padre a' figliuoli, il magistrato ai cittadini, il giusto principe ai sudditi. Il suo dominio è dolce e civile, perchè essa è pure somma ragione, richiede libera obbedienza, e movendo soavemente gli animi senza forzarli, esercita il suo pacifico impero. Onde ella illumina e riscalda al tempo stesso, operando sull' arbitrio per via della cognizione e dell' affetto; quella genera il convincimento, questo la persuasione; l' una padroneggia l' intelletto; l' altro s' insignorisce dolcemente del cuore.

31. Conosciuti i caratteri della legge morale, si potrà dimandare se essa esista realmente, ovvero sia una nozione chimerica dello spirito umano, come pensarono molti cervelli balzani ([1]). Ma questa ricerca è stata precedentemente risoluta; perocchè se sussiste la distinzione tra il bene ed il male, dovrà sussistere anche la legge morale, e se la natura dell' uomo involge la necessità di una legge regolatrice delle sue azioni, vuol dire che realmente sussiste questa legge, perocchè la natura non manca mai nel necessario. Le quali deduzioni scientifiche ottengono la loro conferma dal consentimento universale di tutt' i popoli. Imperocchè presso tutt' i popoli si trova il sentimento del giusto e dell' ingiusto ed una legislazione, la quale comanda ciò che deve farsi e vieta quello che deve omettersi in seno alla società. Certamente non tutte queste leggi son giuste; non tutte condannano il vizio e sanzionano la virtù; ma, noi già lo dicemmo, la ingiustizia delle leggi e la varietà dei giudizii morali riguardano piuttosto le conseguenze, e per lo più rimote, dei primi principii morali, non già questi stessi principii ([2]).

32. Ma se esiste una legge governatrice delle umane azioni, per quali vie noi arriviamo a conoscerla?

( ) E' pare incredibile che questa dottrina, la quale fu professata dai sensisti del secolo scorso, di cui un buon catalogo trovasi presso il Cudworth, *Op. cit.*, l. II, p. 628-629, abbia potuto trovare difensori anche nel nostro secolo. Ma l' eresia filosofica del nostro secolo è il panteismo, ed in questo sistema la negazione della distinzione fra il bene ed il male non è meno logica che nel sensismo. Però non fa meraviglia che l' eghelliano Ernesto Renan dica: « Le bien et le mal lui (*cioè a Dio*) sont indifférents. L' histoire de même est un scandale permanent au point de vue de la morale »; *Avenir de la métaphysique*, ap. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, c. II. p. 88, Paris 1864. 2ª ed.

([2]) Vedi pag. 135-136.

La legge morale è regola direttrice delle umane azioni, ed applicata ai suoi soggetti produce in essi il dovere morale di conformarvisi. Ma chi sono i soggetti della legge morale? Certo sono degli esseri intelligenti e liberi, i quali non possono essere diretti da una norma che non si comunichi alla loro intelligenza, nè possono essere obbligati da una legge che essi non conoscono. Dunque la legge morale per esercitare il suo imperio assoluto e soave sopra i suoi soggetti, è mestieri che ad essi si renda nota. Or « l'atto per cui la legge viene portata a notizia di chi deve seguirla, chiamasi *promulgazione* (¹) ». Dal che voi intendete che la ricerca intorno al modo come noi conosciamo la legge morale, si converte con quella della sua *promulgazione*.

Nel dominio della legge morale si contengono non solo i primi principii morali, ma ancora le loro deduzioni; ma quelli costituiscono il suo obbietto primario, queste ne sono obbietto secondario. Or come i primi principii speculativi sono immediatamente conosciuti per il lume intelligibile di cui il nostro intelletto è fornito, ed il quale è una luce riflessa del lume intelligibile dell'intelletto divino, così per lo stesso lume intelligibile si rendono a noi noti i primi principii morali. Difatti i primi principii morali sono immediate relazioni nella sfera della moralità, come i primi principii speculativi sono immediate relazioni nella sfera dell'ordine ideale. Ora le immediate relazioni, come quelle che costituiscono l'intelligibile immediato, si rendono a noi note per l'esercizio spontaneo della intelligenza, la quale per il lume intelligibile in essa insidente è naturata a percepire il vero evidente. Dunque la legge morale ci si rende primamente nota ed a noi si promulga nella immediata apprensione dei primi principii morali operata per mezzo della ragione (²).

Se non che come nell'ordine speculativo i primi principii contengono le ragioni astratte del vero, così nell'ordine morale la conoscenza dei primi principii non contiene il giudizio di ciò che attualmente sia da farsi o da omettersi. Quando io dico: il bene si deve seguire; bisogna conformarsi all'ordine; questi giudizii contengono la norma delle mie azioni, ma non mi dànno la conoscenza nè di quelle azioni nè della loro conformità agli stabiliti principii dell'ordine morale. Laonde perchè l'uomo potesse passare dall'ordine universale dei primi principii morali all'ordine individuale delle morali azioni, sarà mestieri che rimeni queste a quelli, istituendo tra i principii e le azioni un vero paragone, una vera sintesi. Codesto compito appartiene anche alla ragione, la quale è dotata di una forza deduttiva; ma potendo ella errare in quella lunga serie di deduzioni le quali sono talvolta richieste per decidere dell'attuale dovere,

(¹) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XC, a. 4.
(²) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. XCI, a. 2

l' Autore della natura per mettere in salvo la moralità delle umane azioni dovea fornire l'uomo di un'altra voce, la quale promulgasse la legge morale innanzi ai traviamenti della ragione, e desse la sua approvazione ai retti giudizii. Bisognerebbe non essere uomo per ignorare questa nuova promulgazione che la legge morale fa di sè stessa in noi; perocchè tutti abbiamo la coscienza morale del bene o del male che operiamo, sperimentando tutti or una consolatrice approvazione or un' afflittiva disapprovazione. Per la qual cosa la legge morale in due modi si fa in noi banditrice del bene, per due mezzi interiormente ci si promulga, cioè per la ragione e per la coscienza ([1]).

LEZIONE V

Sanzione della legge morale

SOMMARIO

33. Nozione della sanzione — 34. Errore di quelli i quali collocano il fondamento della obbligazione morale nella sanzione — 35. Triplice sanzione secondo il triplice ordine a cui l' uomo appartiene — 36. Sanzione indeclinabile che la legge morale ottiene nella sinderesi della coscienza — 37. Insufficienza di questa sanzione quanto al male eudemonologico — 38. Ancora quanto al bene endemonologico — 39. Sanzione giuridica — 40. Scopo della pena, e genesi del diritto punitivo nella civile società — 41. Effetti della pena — 42. Insufficienza della sanzione giuridica ricavata dalla sua impotenza a realizzare lo scopo della moralità — 43. Altra pruova dedotta dalla sua impotenza a conseguire costantemente i suoi effetti — 44. Terza pruova ricavata dall' obbietto della legislazione penale — 45. Quarta pruova dedotta dall' istrumento di cui si serve la mente legislatrice — 46. Si conchiude la necessità di una sanzione soprannaturale.

33. La legge morale essendo l' espressione dell'ordine eterno del Vero e del Giusto ingenera la legge del merito e della ricompensa nei soggetti che l' osservano, e l' esigenza del demerito e della penalità in quelli che la trasgrediscono. Questa qualità della legge morale per la quale la ricompensa mediante il merito s'intreccia col bene morale, e la pena mediante il demerito si rannoda col male morale, chiamasi comunemente *sanzione*.

34. L'opinione di quelli ([2]) i quali collocano in questa sanzione il

([1]) Dicendo che la legge naturale ci si rende nota per la ragione e per la coscienza, non intendiamo di asserire che la ragione dell'uomo conosca nel fatto la legge tutta di natura con le sole sue forze; ben presto mostreremo quanto le sia stato necessario il dono della rivelazione, ed appunto perchè fu necessario, le venne dal suo Fattore compartito, come dimostrasi evidentemente da mille dotti apologisti.

([2]) Così tra gli altri il Puffendof, *De iure nat. et gent.*, lib. I, c. V, § 4 e seg.

fondamento e la fonte dell' obbligazione morale, è stata già giudicata dalla storia e dalla scienza. Imperocchè la ricompensa suppone il merito, come questo il bene morale. Parimenti, la pena suppone il demerito, e questo alla sua volta il male morale. Laonde riconoscere nel premio o nella pena il fondamento del bene e del male morale vale lo stesso che trarre la causa dall' effetto, la conseguenza dal principio.

Ma sebbene la sanzione della legge morale non costituisca il fondamento della distinzione tra il bene ed il male, nè sia la fonte della morale obbligazione, pure essa è necessaria ed utile. Necessaria, perchè è una esigenza dell' ordine, di cui la legge morale è espressione; utile, perchè l' uomo essendo non solo ragionevole, ma anche affettivo, sarebbe in contraddizione con sè stesso, se dovesse abbracciare il bene assoluto, senza alcun riguardo a sè medesimo; ond' è mestieri che la legge, oltre l'offrire alla ragione un bene assoluto, a cui l' arbitrio si porti come a suo ultimo fine, porga eziandio all' affetto un bene soggettivo, come scopo secondario e subalterno dell' umano operare.

35. Se non che l' ordine di cui la legge morale è l' espressione, ed a cui l' uomo è subordinato, è triplice, cioè *individuale*, *sociale* ed *universale*, ed in tutti e tre questi ordini la legge morale è accompagnata dalla propria sanzione. Nell' ordine individuale la sanzione indeclinabile della legge morale è la sinderesi afflittiva o consolatrice della coscienza; nell' ordine sociale è il complesso dei premii o delle pene che la pubblica autorità irroga nei suoi membri; e nell' ordine universale la sanzione è costituita da quel premio o quella pena che il legislatore supremo riserba agli osservatori o trasgressori della legge morale ([1]). Or quale di queste sanzioni è sufficiente ed adequata? In quale di esse si equilibra esattamente il bene o il male eudemonologico (premio o pena) col bene e col male morale?

36. Egli è un fatto che quando noi abbiamo bene o male operato, proviamo in noi stessi o una gioia, superiore ad ogni consolazione terrena, o un *interno tumulto*, che comunemente dicesi *rimorso.* Questa sinderesi consolatrice o afflittrice costituisce la naturale sanzione; la quale perciò abbraccia due parti, il bene eudemonologico e soggettivo della gioia ed il male eudemonologico della pena. Ma sì nell' uno sì nell' altro lato essa apparisce insufficiente, incompleta ed inadequata. Vediamolo prima per il lato della pena.

37. Ogni azione involgendo necessariamente la relazione al soggetto operatore ed al termine verso cui si opera, s'informa sempre, come ogni relazione, della natura de' suoi termini relativi. Se il sog-

([1]) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. LXXXVII, a. 1.

getto operatore è finito, finita sarà anche l'azione, riguardata per il lato della sua efficienza e realtà; e per la ragion de'contrarii, sarà infinita, se tale è il soggetto operatore. Ma l'azione non deve riguardarsi solo dal lato del soggetto operatore, bensì anche dal rispetto che essa ha col proprio suo termine. E da questo secondo rispetto essa riveste una nuova forma, che le proviene dalla qualità del suo termine; sicchè sarà finita o infinita, secondochè ha relazione ad un termine finito od infinito.

Se voi applicate questi generali principii di Metafisica all'azione umana, vi convincerete facilmente come essa sebbene sia sempre finita in sè stessa, perchè tale è il soggetto da cui emerge, pure può vestire un carattere infinito riguardo al bene assoluto, a cui essa o converge direttamente, o da cui devia assolutamente. Se mi fosse lecito usare il linguaggio breve e comprensivo delle Scuole, direi che l'azione umana è *entitativamente* finita, *obbiettivamente* infinita. Donde consegue, che la virtù la quale è una disposizione abituale della libera volontà a praticare il bene assoluto, o, come direbbe il Rosmini, a riconoscere praticamente l'essere nel suo ordine assoluto, ha obbiettivamente un pregio infinito; e la colpa morale, perchè deviazione dal bene assoluto, è *obbiettivamente* un reato infinito (¹). Or è egli mai possibile che la sinderesi afflittiva della coscienza sia da sè sola sufficiente a restaurare l'ordine perturbato dalla colpa morale, e riconciliare con esso il delinquente? Un sentimento che sotto ogni rispetto è finito, cui la divagazione dell'animo, l'induramento del cuore, il frastuono del mondo ed il sorriso della fortuna può bene spesso soverchiare ed attutire, sarà forse sufficiente sanzione della depravazione infinita inchiusa nella colpa morale? Io dissi che la sinderesi afflittiva della coscienza è un sentimento finito sotto ogni rispetto, imperocchè nasce a piè della colpa morale, e ne è una necessaria conseguenza. Essa adunque è finita in sè e nel suo termine; in sè, perchè è necessario effetto della colpa, la quale è sempre azione finita; nel suo termine, perchè questo è la stessa azione criminosa.

Nè mi si dica, che la coscienza morale testimoniando la bontà o la malizia della colpa, la quale è obbiettivamente infinita, acquista una specie d'infinità per la colpa cui essa testimonia.

Chi questa difficoltà opponesse, mostrerebbe di confondere il rapporto oggettivo della colpa col subbiettivo. Difatti l'infinità della colpa ha il suo principio fuori del soggetto operatore; principio che

(¹) « In peccato autem duo sunt; quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita: non enim possunt esse actus creaturae infiniti »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. LXXXVII, a. 4.

è l'ordine assoluto, di cui la colpa è violazione. Sicchè l'infinità rifluisce nella colpa non per un atto del delinquente, ma piuttosto pel rapporto oggettivo che l'atto criminoso ha con il suo termine ([1]). Or questo rapporto oggettivo manca assolutamente nella sinderesi afflittiva della coscienza, perchè il suo principio è tutto subbiettivo, cioè è l'atto stesso criminoso del soggetto operatore; nè essa s'estende oltre a questo. Vero è che essa può crescere in gradi, secondochè più pieno è il conoscimento dell'ordine perturbato dalla colpa; tuttavia questo conoscimento essendo sempre finito in sè, non sarà mai capace di dare alla colpa una esistenza infinita; non potendo mai l'effetto superare la virtù della sua cagione.

Ma concediamo pure che la sinderesi afflittiva della coscienza possa avere una specie d'infinità dalla colpa che la genera e ne è l'obbietto; non per questo essa sarà sufficiente a riconciliare il delinquente con l'ordine offeso e col legislatore di esso. Chi in effetti non sa, che il buon volere ed il buon proposito possono migliorare la condizione del delinquente per l'avvenire, ma non possono fare che il male non sia avvenuto, il fatto sia non fatto? Or se esiste la violazione dell'ordine oltre alla momentanea esistenza dell'atto criminoso, non esisterà anche l'offesa recata all'Autore di esso ordine? E se dura tuttavia l'offesa, chi può assicurare il delinquente che la sua colpa sia stata rimessa, e che egli si sia già ringraziato col legislatore dell'ordine?

Ma ciò non è tutto. Nel male morale bisogna distinguere il reato di colpa dal reato di pena; quello consiste nell'atto criminoso, questo nell'effetto che conséguita nel delinquente di essere privato di un bene ([2]). Or notate che il reato della pena è fuori l'intenzione dell'agente, nè può essere voluto direttamente dalla sua volontà; imperocchè essendo la pena la privazione di un bene, egli è tanto assurdo che possa essere voluta direttamente dalla volontà, quanto è assurdo che la volontà possa volere un oggetto appreso come male ([3]). Tuttavia la pena consegue necessariamente la colpa. Difatti la pena è un'esigenza dell'ordine, il quale offeso e perturbato dalla colpa morale induce nel delinquente l'obbligazione di reintegrarlo con la perdita di tanta parte del suo bene, quanta è necessaria a compensare la già avvenuta violazione ([4]). Or come l'ordine morale esiste indipendente-

([1]) Cf. san Tommaso, *Qq. dispp.*, *De Malo*, q XI, a. 9 ad 5; e *In lib. III Sent.*, Dist. 1, q. 1, a. 2.

([2]) Cf. san Tommaso, *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. 1, a. 4.

([3]) « Ad secundum dicendum, quod ipse actus non est volitus in quantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud, quod dum voluntas quaerit, in praedicta inordinatione incurrit quam non vellet. Et sic ex eo quod est volitum, habet rationem culpae; ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio poenae »; san Tommaso, *Ibid.*

([4]) « Actus enim peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur

mente dall' umana volontà, così anche indipendente dall' arbitrio umano deve essere il reato di pena, il quale è una esigenza dell' ordine morale offeso e perturbato dalla colpa. Se dunque il reato di pena è una esigenza dell'ordine offeso; se esso consegue necessariamente la colpa, chiaro è che la sua durata non deve misurarsi dalla durata della colpa, bensì da quella dell'ordine offeso. O sia, per ispiegarmi più chiaramente, il reato della colpa non dura finchè dura la esistenza della colpa, ma dura finchè non sia compensato l' ordine morale offeso. E la ragione si comprende di leggieri. Dove dura la causa, deve durare anche l'effetto. Dunque durando la perturbazione dell' ordine, deve durare anche il reato della pena che ne è effetto e conseguenza. Ma la perturbazione dell' ordine morale dura oltre alla momentanea esistenza della colpa; dunque il reato di pena non si estingue con la sola cessazione della colpa.([1]). Or se il reato di pena non cessa al cessare della colpa, chi mai può dire che il delinquente rimane riconciliato con l' ordine morale, solo cessando dall' atto della colpa e provandone rimorso? Si vede adunque che il lume naturale della ragione non può darci la fiducia consolatrice della remissione della colpa, e che anzi le probabilità razionali (se meritano un tal nome gli argomenti che occorrono in una materia che trascende la ragione) militano in contrario. « La religione, dice a proposito il Manzoni, ha ricevuto dalla società un vizioso, e le restituisce un giusto; essa sola poteva far questo cambio ([2]) ». Ma in che si fonda il portento? In un dogma sovrintelligibile, che accorda maravigliosamente la dottrina della remissibilità con la gravità infinita del male morale; cioè nel mistero dell' Uomo-Dio, che soddisfece pel genere umano al cospetto della giustizia divina, e i cui meriti ineffabili ci vengono applicati.

38. La insufficienza della sanzione naturale non è meno evidente, qualora si considera per il lato del bene eudemonologico, cioè quanto alla sinderesi consolatrice della coscienza. Si è spesso detto e ripetuto che la virtù è premio a sè stessa per la pace e per la gioia che si prova in praticandola. Ma o io m'inganno, o questa formola non ha valore scientifico. Senza dubbio, squisito è il piacere che pre-

ordinem divinae iustitiae, ad quem non redit nisi per quandam compensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit; ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit, quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae aliquid contra illud quod vellet, spontaneus, vel invitus patiatur. Quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae » ; 1ª 2ae, q. LXXXVII, a. 6.

([1]) « ... peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus; unde quamdiu perversitas ordinis remaneat, necesse est quod remaneat reatus poenae » ; san Tommaso, 1ª 2ae, q. LXXXVII, a. 3.

([2]) *Osservazioni sulla morale cattolica*, cap. VIII, n. 3, p. 37, Napoli 1839.

viene, accompagna e segue l'esercizio del dovere, e torna di soave conforto all' uom virtuoso; ma vale esso forse a cessare que' dispiaceri e quegli infortunii da cui è bene spesso amareggiata la sua vita, e che derivano sovente dallo stesso esercizio della virtù, dall' adempimento stesso dei proprii doveri? O qual premio adequato al suo sacrificio troverà in sè stesso colui, che per iscansare il delitto, per eseguire il proprio dovere, per compiere un atto di virtù fa gettito della vita? Certo, non mancano esempi di generosi, che, per non torcere dalla via della virtù e della giustizia, affrontarono spontanei e con ilare volto i più squisiti tormenti e generi orribilissimi di morte; ma ciò avveniva perchè colla fiducia d' un miglior avvenire si facevano scudo ai mali presenti, e colla credenza in un Dio vendicatore della virtù e della giustizia ed infinito nella ricchezza de' suoi guiderdoni, traevano forza a diventar maggiori di sè stessi, ed a sfidare e strazi e morte. Ma dove questa fede, dove questa speranza fosse stata dai loro petti strappata, tanta forza di virtù, tanta fermezza e costanza (e la storia di Roma l'attesta) sarebbe di leggieri venuta meno. Eppoi, osserva egregiamente il Galluppi, perchè mai un sentimento di vivo dispiacere si desta in tutti gli uomini al mirare l'uomo vizioso nella prosperità, il virtuoso nelle disgrazie? E se la virtù ed il vizio portano seco, l' una il suo premio, l' altro la sua pena, perchè mai il malvagio gavazza sì spesso e sì a lungo nell' allegrezza e nella gioia, e muore tal fiata senz'essere nè straziato da' rimorsi, nè punito dagli uomini? E donde infine, donde quel disperato grido di Bruto, che la virtù è un nome vano?

39. Vedemmo innanzi, la sanzione naturale essere troppo insufficiente per dare al delinquente la fiducia consolatrice, che la sua colpa sia stata rimessa, e che egli siasi ringraziato col legislatore dell' ordine offeso e perturbato. Ma se la sanzione naturale è insufficiente, si può egli credere che sopperisca a questo difetto la sanzione giuridica?

Nella sanzione giuridica due cose si possono considerare, o l' elemento del bene eudemonologico, cioè il premio che attribuisce al merito, o l'elemento della pena che fulmina contro i trasgressori della legge. Io considererò questa sanzione per il solo lato della pena, potendosi le cose che noi diremo sotto questo riguardo applicare anche all' elemento del premio.

Nella pena irrogata da una pubblica autorità tre cose si possono considerare: il fine, l' obbietto e la maniera onde la pena viene determinata e proporzionata al delitto. Or per qualunque di questi lati voi la riguarderete, la troverete sempre insufficiente a realizzare il suo scopo ed a produrre quei felici effetti che se ne dovrebbero aspettare.

40. La necessità delle pene dipende dalla loro efficacia, la quale

congiunta alla morale criminalità del fatto ed al pericolo sociale, conseguenza immediata o mediata del reato, costituisce le tre condizioni della penale giustizia, il triplice carattere che deve avvisarsi nell'azioni che essa condanna, e nelle pene che infligge. Diconsi efficaci le pene, qualora conseguono lo scopo a cui mirar deve l'umana giustizia nel pronunziarle. Ma quale è questo scopo? Cotesta quistione fondamentale in ogni sistema penale, e che la stessa legge dovrebbe pur determinare, affine di dare una direzione all'interpretazioni e far nota la meta prefissasi, ha ricevuto sinora svariate e molteplici soluzioni. I pubblicisti soverchiamente preoccupati dai loro filosofici sistemi banno alle pene legali assegnato un differente scopo, e ciascuno in conformità delle teoriche filosofiche ammesse e sostenute; tanto che non a torto Pellegrino Rossi ebbe a dire, che il problema non ancora era stato risoluto ([1]). Tuttavia, a parere dei giudici più competenti, « il fine di ogni pena è la conservazione dell'ordine nella società ([2]) », e « la riparazione del diritto ([3]) ». Difatti lo scopo del diritto punitivo nella società civile ripetesi dallo scopo di essa società civile; imperocchè questa è una vera persona morale, e tutto ciò che alla personalità si attribuisce, è sempre determinato dal fine di lei. Ora il fine immediato e prossimo della società civile è la tutela dell'ordine esterno, cioè la giustizia sociale. Ma « l'ordine pubblico si trova pel reato *moralmente perturbato nella sua universalità*. E per vero il delinquente tenta l'impunità: l'impunità sarebbe la distruzione della sanzione, e la distruzione della sanzione importerebbe lo scioglimento dell'ordine pubblico ([4]) ». Adunque « lo scopo finale della giustizia penale è il sostegno dell'ordine; la riparazione del diritto ([5]) »; sicchè « un delinquente che gode in pace i frutti del suo delitto, è un insulto pubblico alla giustizia ed alla morale ([6]) ».

41. Intanto, poichè la società deve con le sue leggi provvedere alla duratura conservazione dell'ordine, così è che nell'ordine sociale lo scopo della pena non solo deve esser quello di riparare il passato, ma anche di assicurare il futuro, impedendo per quanto è possibile le future lesioni giuridiche. A conseguire il quale scopo è necessario che la pena pubblica abbia tre qualità, secondo l'avverten-

([1]) *Trattato del diritto penale*, lib. III, c. IV, p. 249, Napoli 1853.

([2]) *Teorica del codice penale* per Ad. Chauveau e F. Hélie, trad. ital., sez. I, c. IV, § 98, vol. I, p. 55, Napoli 1855.

([3]) *Trattati elementari sul Diritto penale* per Errico Pessina, lib. I, c. I, § 22, vol I, pag. 26, Napoli 1856.

([4]) Pescatore, *Sposizione compendiosa della procedura civile e criminale*, ecc., Part. II, lib. I, sez. I, tit. I, vol. I, p. 12, Torino 1864.

([5]) Rossi, *Op. cit.*, lib. III, c. III, p. 244. ediz. cit.

([6]) Bentham, *Opp.*, t. I, p. 172, Napoli 1818.

za di Seneca [1]; cioè che sia *emendatrice*, *istruttiva* ed *esemplare*. *Emendatrice*, in quanto rigenera il carattere e le viziose abitudini del condannato. *Esemplare*, in quanto produce un male sensibile per tutti, e la cui impressione sia capace d'intimorire e frenare la volontà di coloro che fossero inclinati ad imitare il colpevole. *Istruttiva*, tanto per la sua analogia col reato, infliggendo un male che serbi una giusta proporzione con la gravezza del reato, quanto per la sua legale autorità, producendo ed avvalorando negli animi la convinzione della perversità degli atti che essa punisce.

42. Ma per quanto ragionevole sia l'enunciato scopo della pena, e benefici sieno gli effetti a cui essa è ordinata, altrettanto il lume naturale della ragione è incapace di palesarci il modo, onde la pena irrogata da una pubblica autorità valga a realizzare costantemente il suo scopo, ed a produrre i suoi effetti. Difatti lo scopo della pena, come innanzi dicemmo, è la tutela dell'ordine esterno, la riparazione del diritto e dell'ordine giuridico. Ma l'ordine giuridico è anche morale, perchè stringe associati morali, e perchè morale è la lesione giuridica, dovendo essere atto criminoso procedente da illuminata volontà. Quindi la pena irrogata da una pubblica autorità, per essere sufficiente sanzione del delitto e riparare compiutamente l'ordine violato, dovrebbe non solo compensare i rapporti esterni violati dal delitto, ma anche l'ordine morale. Intanto egli è indubitato che il legislatore politico, incaricato della tutela dell'ordine esterno, non può direttamente ed immediatamente contemplare la violazione dell'ordine morale, a meno che non si voglia ammettere la *Statilatria* delle società pagane una con l'enormezza delle sue conclusioni. Che anzi, anche dal lato della criminosità esterna del delitto, la pena non è sempre capace di realizzare il suo fine, il quale è la riparazione del dritto. Vediamolo con un esempio. Si commette un omicidio: la legge condanna il delinquente e gl'infligge pena in riparazione dell'altrui diritto violato. Questo è giusto e proporzionevole al fine immediato della società civile. Ma quando pure voi avrete irrogata la pena di morte al delinquente, avrete con ciò realizzato il fi-

(1) « In vindicandis iniuriis haec tria Princeps sequi debet; ut aut eum quem punit, emendet, aut, repressis malis, securiores caeteri vivant, aut poena eius caeteros meliores reddat »; *De clement.*, lib. 1, c. XXII. Cf. *De Ira*, lib. 1, c. XVI, e II, c. XXXI. Aureo è pure questo luogo di Aulo Gellio, *Noct. Att.*, lib. VI, c. XIV: « Puniendis peccatis tres esse debere causas existimatum est. Una est quae νουθεσια, vel κολασις, vel παραινεσις dicitur, cum poena adhibetur castigandi atque emendandi causa. Altera est, quam τιμωρίαν appellant; ea causa animadvertendi est, cum dignitas, auctoritasque eius, in quem peccatum est, tuenda est. Tertia ratio vindicandi est, quae παράδειγμα a Graecis nominatur, cum punitio *propter exemplum* est necessaria, cum caeteri a similibus peccatis, quae prohiberi publicitus interest, metu *cognitae poenae* deterreantur ».

ne della pena, che è la riparazione del diritto offeso? Con la pena che infliggete al delinquente, potete voi fare che il fatto sia non fatto, che l'omicidio sia non avvenuto? Forsechè la morte del delinquente ritorna la vita all'ucciso? Vero è che vi sono delle lesione giuridiche, che si possono riparare per indennità di *restituzione* o di *risarcimento*; ma ve ne sono altre in cui la pena assicura piuttosto il futuro, anzichè riparare il passato.

43. Non minore è l'oscurità in cui versa l'umana ragione, nè minore è l'insufficienza che essa ravvisa nella sanzione giuridica, qualora si volga a considerare gli effetti della pena.

Il primo effetto della pena deve essere l'emendazione del delinquente. Difatti la pena « può cangiare la disposizione interna del colpevole con la sua azione materiale, perchè può fare dol colpevole un uomo prudente, inducendolo a calcolar meglio le conseguenze delle sue azioni con la sua influenza morale. Essa può fare del colpevole un uomo onesto, ossia può rigenerarlo ([1]) ». Ma quante volte non si è veduto un assassino detestare sul patibolo la mannaia senza detestare gli omicidii, nello stesso modo che si è veduto un voluttuoso penare incadaverito sotto i colpi del morbo senza detestare, anzi bramando smaniosamente i piaceri che glielo procacciarono? Anzi, comechè in generale « la pena tenda a riformare il morale, quando è calcolata in modo che indebolisce i motivi di seduzione e rinforza quelli di tutela, pure ve ne sono alcune, che hanno una tendenza opposta; rendendo l'uomo vizioso, e più vizioso ([2]) ». Tali sono le pene infamanti, che in alcuni Codici si trovano registrate; imperocchè « quando l'infamia è spinta troppo oltre, in vece di servire a correggere l'individuo, l'obbliga a perseverare nella via del reato. È questa una conseguenza naturale del modo onde l'infamato viene riguardato dalla società. La sua riputazione è perduta; niuno gli accorda fiducia e benevolenza; egli non ha più nè che sperare nè che temere dagli uomini; avvegnachè il suo stato non potrebbe volgere in peggio. Però se egli non può vivere che con la fatica, e se la diffidenza ed il disprezzo generale gli tolgono anche questa risorsa, l'unica alternativa che gli rimane, è o di mendicare per professione o di rubare ([3]) ». E supponendo pure che la sagacia e la filantropia conducano tutt'i legislatori, come vi

([1]) Rossi, *Op. cit.*, lib. III, c. VI, p. 262, ed. cit. Cf. Roeder, *Dimostrazione giuridica della pena miglioratrice* (in ted.), Heidelb. 1846, e Spangenberg, *Del miglioramento morale e civile de' rei mediante il sistema penitenziale, come unico scopo della pena* (in ted.), Landshut 1821.

([2]) Bentham, *Teoria delle pene*, lib I, c. VI.

([3]) Bentham, *loc. cit.* « Diligentius enim vivit, *dice Seneca*, cui aliquid integri superest, nemo dignitati perditae parcit, impunitatis genus est iam non habere poenae locum »; *De clement.*, lib. I, c. XXII.

ha condotti alcuni, a sbandire dalla loro legislazione penale questo genere di pene, il sistema penitenziario, che essi possono praticare, sarà mai bastante da sè per riformare la volontà del colpevole? Chi non sa che le carceri, le quali per natural legge di carità dovrebbero tendere a sanare la volontà de'malfattori, sono, generalmente parlando, un cotal compimento della loro perversione? (¹) L'innocente accusato mescolato con gli scellerati convinti, il fanciullo protervo co'sicarii incanutiti, il delitto di sventura co' delitti di malizia: tutti alla rinfusa gittati in que'*bagni* vengono abbandonati al loro rimorso e alla loro disperazione; sì che talora indarno sforzasi la Religione di versare i suoi balsami su quelle piaghe. Ma quando pure la pena irrogata dalla pubblica autorità sia riuscita a temprare e rigenerare la volontà del delinquente, può egli mai il legislatore politico assicurarsi di questo effetto? Egli è chiaro che no. Imperocchè l'umana giustizia non avendo il mezzo di scandagliare il fondo delle coscienze, manca del criterio per accertarsi, che la rigenerazione abbia trasformata la volontà del delinquente, e non si sia limitata a temperarne soltanto l'esteriori abitudini.

L'altro effetto della pena è, come innanzi si disse, la prevenzione de'reati; giacchè essa intimidisce e frena anche la volontà di coloro, i quali per imitazione del colpevole sarebbero inclinati a violare il diritto. Ma è essa sufficiente ad ottener sempre e costantemente questo effetto? Interrogatene le legislazioni e la statistica criminale di tutte le nazioni. Non v'ha legislazione che non sia fornita di sanzione, e che non apponga le proprie pene ad ogni delitto, e severamente condanni certi delitti in ispecie. Ma quanti sono coloro, che si astengono da quegli stessi delitti, i quali severamente sono puniti? E quegli stessi i quali se ne astengono, il fanno forse in vista delle sole pene, ovvero mossi anche dal nobile sentimento del loro dovere? Dove la volontà è pervertita e le passioni sono dominanti, la pena ha poca o nulla efficacia a prevenire il reato, giacchè la giustizia umana non può avere sopra la volontà pervertita dell'uomo maggiore efficacia della giustizia eterna di Dio, di cui il colpevole fa sì spregevole conto. « Rimossa l'idea di un Giusto eterno, che punisce e premia; io più non veggo, che ingiustizia, ipocrisia e menzogna in mezzo agli uomini. L'interesse particolare che prevale necessariamente ad ogni altra cosa, insegna a ciascun di loro di coprire il vizio con la maschera della virtù (²) ».

(¹) Cf. Haus, *Osservazioni sulle pene infamanti*, e Car. Lucas, *Du système pénal et du système répressif en général, et de la peine de mort en particulier*, Paris 1827; *Exposé de l'état de la question penitentiaire en Europe, et aux Etats-unis*, Paris 1844; *Théorie de l'emprisonnement*, Paris 1830.

(²) Rousseau, presso Feller, *Catechismo filosofico*, trad. ital., lib. I, c. V, p. 133, Napoli 1857-59.

L'ultimo effetto della pena, che io dissi, è di essere *istruttiva*, producendo con la sua proporzione alla perversità del reato la convinzione di questo. Ma che proporzione può correre tra la pena che è un male fisico, e la criminosità del reato, che è un disordine morale? Quale è la regola e la misura di cui il legislatore politico possa valersi per riscontrare e pareggiare due cose di natura così diversa? « Ove trovare la regola necessaria per ben proporzionare la pena? In quale bilancia pesare il fallo e le diverse considerazioni che debbono determinare la intensità delle pene? Confessiamolo pure; una regola fissa e certa manca al legislatore politico, ed in ciò il dritto penale trova una difficoltà irta d'insuperabili scogli ([1]) ». Bourgnignon nel 1812 diceva: « La scala delle pene del codice penale è graduata con una proporzione ammirabile, in ragione della natura e della gravità de' reati ([2]) ». Ma oggi studi più profondi ed accurati hanno fatto accorti i criminalisti, che nella proporzione e graduazione delle pene è nascosto il problema quanto importante, altrettanto intricato della loro scienza ([3]). E la ragione si comprende di leggieri. Acciocchè il legislatore politico potesse con norma sicura e immutabile proporzionare le pene a' reati, sarebbe mestieri che la giustizia umana potesse esattamente valutare tre cose: l'intenzione dell'agente, le relazioni dell'atto con la legge morale e giuridica violata, e per ultimo il male corrispondente al grado di criminalità dell'agente e dell'atto. Ma la giustizia umana non ha i mezzi da scrutinare esattamente le intenzioni, nè può in tutt'i casi giungere con certezza sino alla legge morale. E anche supponendo dileguati questi dubbii, sarà forse ella capace di tradurre in una pena esattamente corrispondente la reità dell'atto imputato? Conviene confessarlo: la coscienza è disposta ad accogliere questa sublime e quasi religiosa missione della pena, ed amerebbe di riconoscere negli atti della giustizia umana l'impronta della divina sua origine; ma la sua perfezione è troppo lontana dal poter raggiungere questo scopo. « Spesso la severità della pena è sproporzionata all'immoralità dell'atto: meno generale, meno completa della giustizia assoluta, la giustizia umana è pur meno perfetta, e tra perchè è soggetta ad errore, e perchè non tiene che leggermente conto delle intenzioni e del pentimento ([4]) ».

44. La quale insufficienza della legislazione penale si renderà più

([1]) Alauzet, *Essais sur les peines*, part. I, c. I, § 8, Paris 1850.

([2]) *Préf. au Manuel d'Instruction criminelle*, p. IX.

([3]) Cf. Barbochovius, *De mensura poenarum, sive de poenarum criminibus adaequandarum ratione*, Trident. 1795-1810; e Lelièvre, *De poenarum delictis adaequandarum ratione*, Lovanii 1826.

([4]) Alauzet, *Op. cit.*, part. I, § 2. Cf. Alf. Gilardin, *Studio filosofico sul diritto di punire*, p. 59.

manifesta, se prenderemo a considerare l'obbietto che la giustizia umana contempla, e l'istrumento di cui ella si serve nel determinare la proporzione delle pene con la criminosità del delitto.

La reità del delitto è nel tempo stesso morale e sociale; quella consiste nella violazione della legge morale, questa nella lesione dei rapporti giuridici degli uomini associati. Questa duplice reità del delitto non costituisce due cose divise tra loro, ma due aspetti della stessa azione, guardata o dal lato della sua infrazione alla legge morale, o dal lato della sua violazione alla legge eterna della giustizia. Tuttavia nell'ordine sociale e civile il centro governativo avendo per immediato e prossimo suo fine la tutela dell'ordine esterno di giustizia, non può punire il delitto, se non in quanto al lato della sua esteriorità, cioè in quanto esternamente può conoscersi e valutarsi come lesivo dell'altrui libertà giuridica. Quindi quella parte interna della colpabilità del delitto, la quale si rimane chiusa nell'animo, e non si estrinseca in nessun modo al di fuori, sfugge necessariamente all'azione dello Stato, e non può cadere sotto la sua punizione ([1]). Per questo un delitto *moralmente* gravissimo potendo avere sulla società poca e talora nessuna necessaria influenza, non può essere *civilmente delitto*, perchè non esternato; mentre altri disordini moralmente men rei, ma aventi un'influenza sociale, possono essere gravemente puniti, a tenore dell'azione che essi esercitano su' rapporti sociali. In breve: il legislatore politico deve proporzionare i mezzi al suo fine sociale; questo è la protezione e la tutela della libertà giuridica degli associati; dunque egli può punire le azioni umane solo da quella parte di violazione o di attentato che esse contengono per rispetto all'ordine sociale ([2]). Or dal momento stesso che la legislazione penale s'impone questa sapiente riserva, essa dimostra già l'insufficienza della sua sanzione. Imperocchè se la sanzione giuridica contempla l'azione umana, in quanto è esternata, e solo da quel lato che essa è esternata, chi non vede che essa lascia intatto il sostanziale dell'atto umano, il quale consiste nella intrinseca sua bontà o reità? L'anima del delitto è la ragione che giudica

([1]) « ... lege humana non prohibeotur omnia vitia, a quibus virtuosi abstioeot, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstioere, et praecipue quae sunt io nocumentum aliorum, sine quorum prohibitiooe societas humana conservari non potest; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, et huiusmodi »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. XCVI, a. 2.

([2]) « Gli atti interoi, dice Rossi, oon sono puoibili. Ma non come atti io sè iodiffereuti, sibbeoe come atti, il cui male oon turba l'ordine sociale, o de'quali è impossibile all'uomo uoa punizione *giusta*; o sarebbe attentativa alla sicurtà de'cittadini »; *Trattato di diritto penale*, lib. II, c. XXVI. È questo un priocipio ammesso da tutte le legislazioni, a tenore di quella celebre formola di Ulpiaoo: *Cogitationis poenam nemo patitur; Fr.* 18, *Dig.* XLVIII, 19, *De poenis*.

preferibile l'utile al bene onesto, e la volontà che sedotta dalle lusinghe del piacere delibera contro il morale suo dovere; sicchè l'azione esteriore tentata o consumata ne costituisce solo il corpo. Intanto la sanzione giuridica, comechè presupponga la malvagità dell'intenzione del delinquente, chè altrimenti non potrebbe contemplare il fatto dell'azione criminosa (¹), pure non riguarda direttamente l'intenzione ma il fatto esterno dell'azione.

45. Che se poi dall'analisi del fine e dell'obbietto della pena, passeremo a considerare il modo onde essa viene determinata e proporzionata al delitto, vi ravvisiamo la medesima oscurità. Difatti l'istrumento di cui l'autorità pubblica si serve nella sanzione giuridica delle pene applicabili a'delitti, non può essere altro fuorchè la ragione umana sussidiata da' lumi di una profonda conoscenza della qualità del delitto, delle molteplici circostanze aggravanti o attenuanti, e dello scopo e condizioni che deve avere la pena nell'essere irrogata al colpevole. Or può mai la ragione umana avere una esatta contezza del male morale? Può ella valutare esattamente i gradi di colpabilità, misurare le svariate e pressochè infinite circostanze, che possono aggravarla o diminuirla? Può ella misurare esattamente lo scopo e le condizioni della pena una cogli effetti reali che essa deve ingenerare nel colpevole, la cui subbiettiva disposizione è sempre capace di variarne l'efficacia e l'estensione? Volgete e rivolgete la quistione, voi troverete sempre che la ragione umana è insufficiente a comporre un buon Codice criminale, atto a ritrarre il delinquente dalla sua perversità, e ricondurlo a quel morale perfezionamento, che tanto è necessario ad assicurare il mantenimento attuale e futuro dell'ordine sociale.

46. Che cosa dunque bisogna conchiudere dalla insufficienza della sanzione della legge naturale e giuridica? Forse che esse sono malfatte? Che non bisogna loro obbedire? Mainò. La legge naturale e giuridica realizzano la loro sanzione nel modo proporzionevole all'essere loro e nelle condizioni che possono; ma non riescono ad equilibrar pienamente il merito e la ricompensa con la virtù, il demerito e la pena con il vizio. Dunque vuol dire che quell'equilibrio deve trovare il suo riscontro in una vita superiore all'attuale; ed ecco la necessità della sanzione soprannaturale, la quale ad un tempo presuppone l'immortalità dell'anima umana e ne è validissima pruova.

Molti filosofi ammettono la certezza di una vita avvenire e la necessità di una ricompensa eterna per la virtù, ma serbano un assoluto silenzio sulle pene di un'altra vita (²). Ciò nasce dalla ripugnanza che

(¹) Cf. Bautain, *Philosophie des Lois* ecc., cap. XVIII, p. 372 e segg., Paris 1860, 2ª ed.

(²) Esempio, Bersot, *Essai de philos. et de Morale*, c. IX, t. I, p. 129 e seg., Paris 1864.

essi trovano nella eternità delle pene, sembrando loro che il domma cattolico su questo punto non si possa accordare coi principii di ragione. Senza dubbio anche noi confessiamo esservi nell'eternità delle pene un mistero che la nostra ragione non arriva a comprendere nella sua attuale condizione; ma in esso non troviamo alcuno errore o principio il quale ripugni alla ragione; e ciò basta perchè quel domma non sia dichiarato antifilosofico ([1]). Difatti quali sono le difficoltà principali che la ragione ha sollevate contro quel domma per mostrarlo contrario ai suoi principii? Si è detto: la pena deve essere proporzionata al delitto. Ma la colpabilità umana non è mai infinita: dunque la infinità delle pene eterne è in contraddizione con questo principio razionale: *la pena dev' essere proporzionata al delitto* ([2]).

Codesta difficoltà, come voi intendete, parte dal principio della infinità delle pene eterne; rimosso il quale, essa non avrebbe più luogo. Or è egli vero che la pena eterna nel domma cattolico sia, rigorosamente parlando, infinita? Nella pena si possono considerar due cose, cioè l' *intensità* e la *durata*, e nè per l'uno nè per l'altro riguardo le pene dell' altra vita sono infinite. Voi ricorderete la distinzione tra l' *infinito* e l'*indefinito*; quello esprime la pienezza dell'essere, incapace di accrescimento o diminuzione; questo indica la potenzialità dell'essere verso un termine che non può giammai raggiungere; quello esclude ogni principio e fine; questo inchiude un principio, ma esclude il fine. Or le pene nell' altra vita non sono propriamente infinite nella loro intensità, perocchè esse crescono o diminuiscono secondo la gravità del delitto; accrescimento o diminuzione che non può trovarsi nel vero infinito. Neanche sono infinite nella loro estensione o durata; perocchè una durata veramente infinita esclude ogni principio e fine, mentre le pene dell' altra vita escludono solo il termine. E siccome l' indefinito tende all' infinito, ma non può giammai raggiungerlo, così i dannati non soffrono, rigorosamente parlando, in un tempo infinito; giacchè un tempo infinito è così contraddittorio, come una successione senza principio e senza fine ([3]).

Ma anche questa indefinità di pene è troppo sproporzionata alla momentanea esistenza della colpa che altri ha potuto commettere nella sua vita terrestre.

Questa proposizione, che con tanta facilità mi opponete, è ella mai evidente? La giustizia umana misura forse la durata del castigo dalla durata dellla pena? Non condanna ella ad una reclusione perpetua

([1]) Veggasi l' eccellente opuscolo del Passaglia, *De aeternitate poenarum, deque igne inferno commentarii*, Romae 1855.

([2]) Valga per tutti, Giulio Simon, *La Religion naturelle*, part. III, c. III, pag. 305, 3ª ed.

([3]) Cons. s. Agostino, Epist. CII *ad Deo gratias*, quaest. IV, n. 27, t. II, col. 283, ed. Bened.

il delitto di un istante? Forsechè il criterio della penale legislazione è il tempo, condizione empirica ed esteriore dell'azione, e non la perversità morale della volontà? Come dunque volete voi trasferire nella giustizia divina, infinitamente più perfetta della giustizia umana, quei limiti che neanche in questa riconoscete?

Ma i dannati rigettano i loro delitti, perchè vi scorgono evidentemente la causa delle loro pene.

Questo è vero: ma non basta a ringraziarli con l'ordine morale, perocchè il loro pentimento non è *meritorio*. Da una parte esso non è libero, ma necessitato dal dolore; dall'altra ha per principio unico l'egoismo; perocchè i dannati non odiano propriamente il male, i loro delitti, ma le conseguenze, cioè le pene. Finchè dura la pruova, egli è possibile riparare il passato per il pentimento e l'espiazione; ma quando la pruova è cessata, e la volontà è rimasta essenzialmente pervertita, il passato non è più riparabile ([1]). Questo stesso si osserva nelle legislazioni criminali proporzionevolmente alla loro condizione; perocchè anche esse assegnano molte volte al reo un tempo di ravvedimento, fuori del quale riconoscono una volontà incurabile. Egli è vero, che le pene della sanzione giuridica possono sotto questo rispetto fallire dal loro scopo; perocchè finchè dura l'ultimo rastro di vita, vi è sempre possibilità di ravvedimento; ma la giustizia divina non va soggetta a questo errore, perocchè contempla la volontà umana nello stesso suo esito finale, nell'ultimo suo atto, oltre al quale, cessata la pruova, cessa altresì il merito. Di qui si fa chiaro che la causa del supplizio senza termine nell'altra vita non è propriamente la giustizia eterna, ma la volontà *ostinatamente* perversa del peccatore. Imperocchè se dura nel peccatore la tendenza al male, chè questo è il principio da cui bisogna partire nella dottrina cattolica dei supplizii eterni, deve durare ancora la privazione del bene che è necessariamente conseguenza; nè Dio stesso può rendere felice il peccatore, posto che egli non cangi la sua tendenza. Ma la tendenza e la continuazione al male è liberamente voluta dall'uomo: dunque l'uomo è propriamente quegli che si condanna al mal'eterno.

Intendete da questo che in tutte le difficoltà che voi potreste muovere contro il domma della eternità delle pene, la ragione non trova alcuna ripugnanza con alcuno dei supremi principii dell'ordine morale.

([1]) Cons. Leibniz, *Syst. Theol.*, p. 15, 295, Paris 1819, e Nicolas (Aug.). *Études phil. sur le christianisme*, part. II, c. VIII, t. II, pag. 435-486, Paris 1855, 9ª ed.

LEZIONE VI

Dell' imperativo morale

SOMMARIO

47. La legge morale tende a riassumersi in un supremo principio morale come imperativo categorico — 48. Condizioni che deve avere il supremo principio morale — 49. Sua necessità difesa contro l' opinione contraria del Droz — 50. L' ordine come supremo principio morale — 51. Come il principio morale determini la divisione dei differenti sistemi morali, e quali essi sieno.

47. La legge morale ha bisogno di presentarsi alla mente ed alla volontà nella forma di un principio semplice ed imperioso, detto acconciamente da Emmanuele Kant *imperativo categorico*. Difatti la legge morale inchiude essenzialmente il comando, giacchè una legge la quale non contenga il comando nè inchiuda la obbligazione di essere osservata dai suoi soggetti, non è propriamente legge. Ora il comando si esprime sempre in una formola breve ed imperiosa, che prescrive di operare o di astenersi. Quindi la legge morale per istringere l'arbitrio e generarvi la obbligazione deve offrirsi nella forma di un imperativo categorico, il quale mentre sia la espressione di essa legge, contenga anche il principio della morale obbligazione. Or qual' è la formola dell' imperativo morale? Quale è il principio dell' obbligazione che esso imperiosamente proclama?

48. Aristotile assegnò tre condizioni ad ogni supremo principio. La prima è, che esso sia fermissimo, giacchè dee trarsi dietro il nostro convincimento in modo assoluto. La seconda, che sia notissimo, perchè deve essere la ragione esplicativa di tutti gli altri principii inferiori. La terza, che sia universale e senza restrizione, altrimenti non potrebbe abbracciare sotto di sè tutta la sterminata serie di quelle verità che appartengono alla scienza, di cui esso costituisce la base suprema. Però in ogni corso di scienza primo principio si appella una proposizione assoluta, evidente ed universale, alla quale tutte le altre verità contenute nel dominio di una scienza si riferiscono, e di cui esse altro non sono che uno sviluppo, ovvero tante applicazioni ai diversi obbietti che nell' estensione di quella scienza comprendonsi.

49. Non è da poco tempo che si va ricercando un supremo principio morale il quale dotato sia di quei caratteri, che sono le condizioni essenziali di ogni supremo principio. Ma il Droz inveisce fortemente contro questa ricerca, asserendo che essa è inutile e nocevole alla Morale. È inutile, perchè i doveri morali si possono pra-

ticare anche senza la conoscenza di un esclusivo principio morale ([1]); è nociva, perchè i moralisti che partono dal presupposto di un principio universale a cui tutti gli altri si debbono conformare, debbono di necessità essere intolleranti e rigidi a segno da compromettere la osservanza delle verità morali ([2]). Dall' altra parte « se vi fosse un principio di azione che conducesse necessariamente al bene, i suoi vantaggi avrebbero una tale evidenza che saremmo costretti a seguirlo, e soggiogati dalla di lui irresistibile potenza, scorreremmo la via per cui esso ci trarrebbe, in quella guisa che si scorre una china in cui non si può fermare il piede. Non vi sarebbe più sopra la terra male morale; e con esso sparirebbero la libertà, il merito e la virtù ([3]) ». Però egli conchiude apostrofando così: « A voi filosofi che movete esclusive pretese, io dico che la Morale debbe essere una scienza pratica. Assai poco importa che i punti da cui vi dipartite, sieno differenti, se lo scopo cui tutti mirate ed aggiugnete, è quello di conservare la integrità delle nostre facoltà, e d' imprimere loro una direzione utile al genere umano ([4]) ».

Silvestro Sacy parlando un giorno di quei moralisti i quali, come il Droz, a nome della *tolleranza* vorrebbero che la scienza morale in una terrestre Gerusalemme accogliesse tutt'i sistemi morali, quali che sieno i loro principii, diceva enfaticamente: « questa Gerusalemme avrebbe cento porte sulle quali ciascuno potrebbe scrivere il nome di Maometto ai lati di quello di Mosè; il nome di Bouddha accanto a quello del Cristo, e perchè tutti fossero contenti, i nomi di Voltaire e di Rousseau dovrebbero stare insieme con quelli di san Pietro e di san Paolo. Ecco una Gerusalemme che rassomiglia molto alla torre di Babele. Ma la vecchia Babele finì con la confusione delle lingue, e questa comincia con la confusione delle idee ([5]) ». E veramente questo è il fedele ed espressivo carattere di quella *tolleranza* e di quell' *ecletismo* che il Droz raccomanda ai moralisti. Spieghiamoci chiaro.

Un tempo e massimamente prima del cristianesimo tutto era *esclusione*, *intolleranza;* oggi tutto è *comprensione* e *tolleranza*. Ma questa tolleranza si esercita verso le persone, non già verso i sistemi: essa consiste nel diffidare della propria opinione e rispettare l'altrui dentro i limiti della prudenza; essa impone di compatire gli altrui errori anche evidenti e le altrui debolezze anche viziose; richiede di astenersi da ogni giudizio temerario, esser benigno e benevolo con tutti. Or se la tolleranza s' intende in questo significato, essa è una virtù preziosa, e appunto perchè è una virtù, è un

([1]) *Manuale di filosofia morale*, c. XIII, p. 127-128, 132, Capolago 1832.
([2]) *Ibid.*, c. XVII, p. 172, 176, 179.
([3]) *Ibid.*, c. XIII, p. 132. ([4]) *Ibid.*, c. XIV, p. 134.
([5]) Ap. Caro, *L'idée de Dieu*, c. III, p. 168, Paris 1864, 2ª ed.

abito della volontà umana, non già una scienza. Ma col Droz noi non eravamo nel campo della volontà; bensì in quello della mente, giacchè parlavamo dei sistemi filosofici di Morale, dei principii veri od erronei ammessi dai filosofi a fondamento della Morale. Dunque egli ha trasportato nell'intelletto le leggi proprie della volontà. Ma la mente è per sua natura intollerante, se mi si permette di così parlare, giacchè se potesse tollerare la contraddizione e l'errore da essa conosciuto, compirebbe con ciò una tale abnegazione di sè stessa, che si annullerebbe. Nel che la colpa non è della mente, ma della intollerantissima verità, la quale non può tollerare il suo contrario, cioè l'errore. Provatevi a negar questo vero, accettate in Morale tutt' i sistemi, tutti i differenti e spesse volte cozzanti principii, e voi vedrete di avere accettato una contraddizione continua ed un sincretismo mostruoso ([1]). I moralisti del piacere ci dicono; il principio del bene è il piacere; la scuola scozzese proclama il sentimento; Kant la sola idea del dovere; altri il bene assoluto; e chi l'ordine, e chi la sociabilità e l'imitazione di Dio, od altri principii differenti. Voi potrete fare una riduzione di questi principii e classificarli in categorie; ma se tutti li accettate per essere imparziale e tollerante con tutti, voi accetterete una continua contraddizione. Imperocchè se è vero che il bene è il piacere, sarà falso che sia l'ordine; se è vero che la norma del bene è il sentimento, sarà falso che sia la legge del dovere.

Ma tutt' i moralisti, dice il Droz, « tendono sempre ad avviare e guidare gli uomini inverso al buono ed all' onesto; perciò tutte le

([1]) Questo sincretismo trovasi chiaramente espresso in tutti quei luoghi nei quali il Droz vuol'esercitare la tolleranza coi diversi sistemi morali. Ne recherò qualche esempio. « Gli autori dei sistemi applicabili alla scienza della vita tendono tutti a conservare l'integrità delle facoltà dell'uomo e a bene ed utilmente regolarne l'uso; tutti inculcano la temperanza e la benevolenza »; cap. IV, p. 28. Dunque gli epicurei ed in generale i moralisti del piacere proclamando il culto esclusivo del senso conservano *l' integrità delle facoltà dell' uomo*, e *inculcano la temperanza e la benevolenza!* L'autore si accorge di questo paradosso, e quindi dopo pochi versi scrive: « io vengo a dividere in duo grandi classi gli autori che hanno scritto intorno alla scienza della vita. Nell' una di queste io pongo gli scrittori che inculcano la temperanza e la benevolenza; *nell' altra coloro che sdegnano queste qualità o l' una di esse* »; *ibid.*, pag. 29. Ma questo non l' impedisce di dire che « tutti i saggi hanno voluto il bene generale. Cicerone che combatte la morale di Zenone e quella di Epicuro, fa sostenere l'una da Catone, l'altra da Torquato, romani degni ambidue della riverenza di ogni amico della virtù, Sono esse viziose, assurde le dottrine che formano tali uomini e trovano tali difensori? »; *ibid.*, c. XVII, p. 176. Dunque la morale orgogliosa e piena di personale egoismo degli Stoici, e la morale esclusiva del piacere professata dagli Epicurei tendevano al bene comune e formavano degli eroi! Eppure il libro del Droz, ripieno di tante amenità filosofiche, fu nel 1824 premiato come l'ottimo dall'Accademia di Francia. Fu una vera vittoria per l'*ecletismo*!

diverse dottrine contengono risultamenti pratici pressochè simili. Ecco il perchè se dai risultamenti si fa giudizio della più parte dei sistemi, si scorge che la loro diversità è assai meno reale che apparente (¹) ». Dunque i moralisti del piacere tendono a riprodurre l'onesto tra gli uomini; dunque i principii morali sono indifferenti nei loro risultamenti; dunque ragionandosi in un modo od in un altro, con principii morali veri o falsi, importa poco, si otterranno sempre le stesse conclusioni, e sempre vere. Per buona sorte la logica degli eclettici non è la inflessibile e rigorosa logica di tutti gli uomini; altrimenti dovremmo dichiarare una chimera tutte quelle matematiche leggi di logica le quali dimostrano, la conclusione non poter nascere che dal proprio principio, e questo non poter produrre che le proprie conclusioni. Egli è vero, che spesso i filosofi accettando un falso principio s' arrestano sullo sdrucciolo delle false conclusioni; ma la logica è una dea severa, che grida: *avanti, e sempre avanti.*

Voi vedete che io ho tolto così alla dottrina del Droz quel lusinghevole pretesto che forse la rendeva accettevole a coloro, i quali abborrono da ogni sorta di tirannia e di dispotismo. Ma essa non inchiude solo il difetto di abusare del nome della *tolleranza*; bensì altri difetti, e forse maggiori. Il Droz crede inutile la ricerca del supremo principio morale, perchè i morali doveri si possono compire anche senza la conoscenza di quel principio. Ma è indifferente od inutile ad una scienza la ricerca del principio onde essa dee partire? Che altro è mai una scienza se non una serie di verità dedotte dallo stesso principio? Certo gli uomini compiono alcuni loro doveri senza aver mai pensato al principio morale; nello stesso modo che ragionano senza avere apprese le leggi del ragionare. Ma quando quei doveri si vogliono ridurre in ordinata serie ed acquistarne così una coscienza filosofica, è forza ridursi ad un supremo principio, e vederli tutti dipendenti da esso. Quest' opera filosofica è di pochi; ma necessaria a quelli che aspirano al nome di filosofi. Nè poi è da temere, che collo stabilire un supremo ed autorevole principio di Morale venga a distruggersi il libero arbitrio; imperocchè, noi già lo dicemmo, l' impero della legge non osteggia lo sviluppo della libertà, ma lo presuppone e lo aggrandisce.

50. Ma se la ricerca del supremo principio morale è necessaria, dove dovrà collocarsi quel principio? In quale formola esprimersi?

Il principio supremo della Morale altro in sostanza non è, che la legge morale espressa sotto la forma di un comando, di un imperativo categorico. Or la legge morale è l' espressione dell' ordine; dunque il supremo principio morale deve con imperativo dettato im-

(¹) *Op. cit.*, c. V. p. 34.

porre il rispetto dell'ordine. *Conserva l'ordine*; ecco, a nostro credere, la formola dell'imperativo morale ([1]). La verità del quale dettato morale si renderà più evidente, ove pongasi mente, che il supremo principio di ogni scienza altro in sostanza non è che un giudizio il quale contiene la verità dell' obbietto adequato di quella scienza a cui serve di fondamento. Imperocchè se il Primo scientifico deve contenere l' ultima ragione di tutt' i giudizii e di tutta la sterminata serie di verità che in una scienza si vengono deducendo, e se tutta quella serie di verità è lo svolgimento successivo dell' obbietto adequato entro ai cui limiti e periferia la scienza è stata ristretta, egli è chiaro che ogni Primo scientifico deve contenere il supremo giudizio espressivo della verità dell' obbietto adequato della propria scienza. Così la Metafisica la quale studia l' essere, ha per suo supremo principio questo: *l' Ente è: l'essere è incompossibile col non essere*; e la Geometria, la quale ha per suo obbietto la quantità continua, parte da questo supremo principio: *due quantità uguali ad una terza, sono eguali tra loro*. Or la Morale si propone per obbietto il bene morale; dunque il suo principio dev' esser quello che afferma l' essere nella sfera della moralità. Ma il bene morale consiste nelle azioni libere svolgentisi secondo la legge dell'ordine. Dunque il supremo principio morale dev'essere l' imperativo dell' ordine, cioè questo: *conserva l' ordine*. Questo principio ha tutt' i veri caratteri del supremo principio morale, o imperativo categorico che dir si voglia. Esso è universale, perchè abbraccia tutto l' ordine e tuttto il bene morale. È supremo, perchè, esprimendo l' essenza morale, esprime quella cosa, sopra cui non v' ha più nulla nell' ordine morale. È evidente, giacchè si risolve nel principio stesso di contraddizione, il quale vieta che l' ordine sia disordine, la proporzione sproporzione.

Se non che il supremo comando inchiuso nell' imperativo categorico della legge morale non deesi considerare solo nell' ordine astratto, ma è d' uopo che si concreti in una mente suprema legislatrice ed in una suprema volontà imperante. Imperocchè come ogni legge arguisce un legislatore, così ogni comando arguisce una mente ed una volontà imperatrice. E poichè il comando inchiuso nell' imperativo categorico della legge morale è assoluto, immutabile ed eterno, così la mente legislatrice e la volontà imperante in cui esso si concretizza, non può essere altri che Dio. Per la qual cosa in ultima analisi Dio è il *Primo Morale*, come è il *Primo Ontologico*, giacchè dalla sua mente e volontà rampolla come l' ordine reale, così ancora l' ordine morale, cioè la legge che lo regola ed il comando che ne impone l' osservanza e ne divieta la violazione. Se

([1]) Cons. sant'Agostino, *De Doct. christ.*, lib. I, c. XXVI, n. 28.

fosse bisogno, vorrei che riteneste ferma nella mente questa osservazione, perchè oltre alle conclusioni di cui ella è feconda, costituisce un punto d'accordo tra il nostro psicologismo e l'ontologismo. La parte che ci divide dai sostenitori di quel metodo, intendiamola una volta, non è quella che riguarda il processo discensivo e regressivo, ma il processo ascensivo e progressivo. Nell'ordine discensivo Iddio è per noi, non altrimenti che per gli ontologi, il primo scientifico nell'ordine reale, intellettuale e morale; perocchè nell'esemplarismo divino sta l'ultima ragione esplicativa del problema della conoscenza, nell'atto creativo la ragione suprema della realtà, nella ragione divina ideante l'ordine e nella volontà che lo attua esternamente e ne vuole la conservazione, risiede il sovrano imperio della legge morale. Sicchè avendo considerazione al processo discensivo ed organizzatore della scienza possiamo bene affermare, che Dio è il *Primo Ontologico*, il *Primo Ideale* ed il *Primo Morale* e *Giuridico*. Ma dal perchè nell'ordine discensivo e sintetico della scienza Dio è il Primo scientifico, non siegue che egli sia il Primo anche nell'ordine ascensivo della semplice conoscenza. Ed in ciò risiede la differenza metodica tra noi e gli ontologi. Noi diciamo che dal mondo ci eleviamo a Dio come sua cagione, dall'ordine alla legge eterna della ragione e della volontà di Dio, ed al comando autorevole e sovrano con cui Egli vuole che si conservi l'ordine; mentre gli ontologi tengono il processo contrario. Riflettete su questa osservazione, perocchè essa vi mostra il vero punto dove cominciano a divergere quei due metodi, e vi fa conoscere come il vero psicologismo non nega la supremazia assoluta di Dio sull'ordine reale, ideale e morale.

51. Ogni scienza morale tende naturalmente a convertirsi in sistema, giacchè questo altro non è che una catena di verità dipendenti dallo stesso principio, e questa è la condizione propria di ogni scienza obbiettivamente considerata. Ma come la scienza così ancora il sistema son sempre determinati dal diverso punto di movenza, ossia dal principio; alla stessa guisa che nei viaggi materiali il punto di partenza determina la qualità dei mezzi che si debbono adoperare. Però un'esatta divisione dei sistemi morali non altronde si può desumere, che dal diverso principio onde ciascuno di loro può muovere. Or quale può essere il principio di un sistema morale?

Il principio morale è un imperativo che in un dettato categorico proclama il bene da doversi seguire: dunque esso può variare a seconda del bene. Ora il bene può essere o il *piacere* o l'*utile* o l'*onesto*. Ma l'utile è un bene precario, un bene in aspettativa dell'altro a cui tende ed in cui finalmente si risolve. Dunque propriamente non si dànno che due specie di beni finali, cioè il piacere o l'one-

sto (¹). Voi potete dire: il tal atto mi dà piacere; dunque è bene; oppure potete dire: il tal atto è onesto; dunque mi renderà felice. Però in ultima analisi non si dànno che due sistemi di Morale, cioè la Morale del piacere, inteso questo nel più ampio significato, e la Morale dell'onesto. La quale divisione corrisponde esattamente a quella fatta dal Rosmini, il quale divide i sistemi morali in *soggettivi* ed *obbiettivi*, perocchè il piacere è sempre un bene soggettivo, esprime una modificazione dell'animo; ove il bene onesto costituisce un principio obbiettivo. Se non che i moralisti dell'onesto possono partire o da un principio universale e comprensivo, ovvero da un principio parziale ed incompleto; quindi i loro sistemi possono essere o *completi* o *incompleti*. Ciascun vede che ampia materia avrei per le mani, se volessi esporre ed esaminare i principii regolatori di tutti questi sistemi; laonde mi è d'uopo prendere in considerazione i principali, e quelli che più alla scienza interessano.

LEZIONE VII

La Morale del piacere

SOMMARIO

52. Fatti dai quali parte la Morale del piacere — 53. Essa è conseguenza del sensismo professato in Metafisica — 54. Scuola cinica, cirenaica ed epicurea — 55. Esposizione del sistema morale di Hobbes — 56. Cause generali della sua influenza — 57. Processo da seguirsi nella confutazione della Morale del piacere — 58. Si dimostra che il piacere non è l'unico motivo delle nostre determinazioni — 59. I moralisti del piacere ignorano la natura del piacere — 60. Come l'hanno mutilato — 61. Essi confondono la libertà col desiderio — 62. Distruggono la legge morale — 63. Conseguenze del loro sistema.

52. La Morale non essendo una scienza indipendente, ma sottordinata alla Metafisica, trae da una sfera di cognizioni più elevate le sue colpe e le sue virtù. Immediatamente connessa con l'*Antropologia*, ogni suo errore proviene sempre da un errore circa la natura dell'uomo; sicchè può aversi come certo ed universale canone, che ogni sistema filosofico di Morale trova sempre nell'analisi della natura umana il suo punto di partenza ed il suo pretesto.

(¹) « Ad 13 dicendum, quod bonum utile ordinatur in delectabile et honestum, sicut in finem. Et sic duo sunt principalia bona, scilicet honestum et delectabile, quibus opponuntur duo mala, culpa quidem honesto, poena vero delectabili »; san Tommaso, *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. 1, a. 4.

La Morale del piacere quantunque sia cozzante coi sentimenti più nobili e generosi dell'umana natura, pure riconosce in alcuni fatti isolati la sua origine ed apparente giustificazione. Io adunque mi sforzerò di richiamare la vostra attenzione su questi fatti; giacchè conosciuto ed apprezzato il valore dei principii di un sistema, è già anticipatamente conosciuto ed apprezzato tutto il sistema.

A noi spesso incontra di fare un' azione, perchè prevediamo che essa sarà seguita da un certo piacere; c'incontra ancora di ricercare un obbietto, perchè sappiamo che il suo possesso ci recherà un piacere, e spesso ancora avversiamo un'azione o un obbietto, perchè giudichiamo che dall'esercizio dell'una e dal possesso dall'altro sarà per tornarcene qualche dolore. Questo motivo di determinazione è pienamente conosciuto, e l'esperienza di tutt' i giorni lo richiama alle menti più distratte. Or la Morale dell'egoismo partendo da questo motivo parziale e relativo, l'erge in motivo universale di tutte le nostre azioni; onde conchiude che il fine ultimo di ogni azione è la ricerca del piacere e la fuga del dolore. Voi adunque vedete che la Morale del piacere partendo dal fatto del piacere e del dolore ed ergendolo in fatto universale dell'umana natura, riassume in esso tutto il bene e tutto il male

53. Ma ricordatevi che ogni sistema di Morale è sempre l'applicazione di un preformato sistema di Metafisica; perocchè una Morale senza dommi è così assurda, come un sistema di conseguenze senza principii. Or qual'è la dottrina metafisica che presta base alla Morale egoistica? Voi intendete, che in un esame comparativo delle dottrine morali, il quale non è certamente l'esame dei principii speculativi onde esse nascono, io non posso esporre minutamente questi ultimi, come si farebbe in un corso di storia filosofica; ma debbo contentarmi piuttosto d'indicarli che di farne la esposizione.

La pratica è fondata sulla teorica: dunque se nell'ordine pratico l'unico bene per l'uomo è il piacere, nell' ordine teoretico il senso sarà il solo istrumento conoscitivo. Dunque la Morale del piacere presuppone il sensismo in Metafisica. Non crediate che questa genesi della Morale del piacere dal sensismo sia una semplice ipotesi o deduzione logica; essa è pura storia, come si può vedere d'alcuni esempi dell'antica e della moderna filosofia.

54. Quando nella Grecia si dimenticarono le lezioni sublimi di Socrate, il quale collocava l'ideale della virtù nell'imitazione di Dio, le scuole filosofiche ritenendo il solo indirizzo pratico dato da quel savio alla filosofia, si volsero tutte all'obbietto della felicità. Ma perduto di vista il principio divino, tutte le dottrine morali si fermarono nell'orizzonte della natura; tutte cercarono su questo mare agitato, in questo mondo di tumulti e di agitazioni, un punto fermo, un principio stabile, che bastasse a sè stesso, e sul quale riposasse

la felicità. Ben presto la scuola socratica vide uscire dal suo seno due sette intieramente morali, la setta cirenaica e la setta cinica, di cui la prima collocava il sovrano bene nel piacere, e la seconda nella esenzione dal dolore [1]. Mentre Aristippo avea per male la pena ed il dolore [2], Antistene vi faceva consistere la virtù [3]. Per alcun tempo queste due scuole camminarono alla spartita, ma poscia i loro principii furono consertati e ridotti ad un sol sistema nella scuola epicurea. Difatti sebbene Epicuro riponesse nel piacere il solo bene dell'uomo, riguardando come nome vano la virtù senza il piacere [4], pure manteneva che il più alto grado del piacere risiede nell'assoluta esenzione da ogni dolore [5]. Sicchè il mobile del piacere come unico fine dell'uomo è comune alle tre principali scuole della Grecia, che più di proposito ne difesero il culto e la Morale; la sola differenza è che la scuola cirenaica riponeva il fine dell'uomo in un piacere attualmente sentito [6]; laddove la cinica e l'epicurea lo riponevano nel piacere che provasi anche per l'esenzione da ogni ambascia [7]. Voi potete apprezzare differentemente il valore delle loro dottrine, dando ad una scuola piuttosto che ad un'altra la preferenza; ma non potrete disconvenire che tutte e tre queste scuole ripongono il fine dell'uomo nel solo piacere, e solo nel piacere; positivo o negativo, per ora importa poco. Intanto chi non sa che questa umiliante Morale nelle tre scuole menzionate nacque a fil di logica dal sensismo professato in Metafisica; dall'assurdo principio ammesso da tutt'i sensisti, che la sensazione è l'unica regola sicura dei nostri giudizii?

55. Dalla Grecia io passo ai tempi della filosofia moderna, per esporvi il sistema di un autore che con la più grande rigidezza logica ha sospinto la Morale del piacere sino alle sue ultime conclusioni. È questi il celebre Hobbes, ingegno acuto, ma per natura ed elezione inclinato al paradosso. L'epoca in cui egli comincia la sua carriera filosofica, la stima che egli professa per le scoperte fisiche ottenute nel suo tempo, massime per quelle di Copernico, di Keplero, di Galilei e d'Harvey, lo determinano ben tosto a seguire un metodo prettamente empirico [8]. Questo errore metodico tutto conforme alla

[1] Cf. Laerzio, lib. VI, 2, 71; Stobeo, *Serm.* XXIX, 65.

[2] Laerzio, lib. II, 66, 86, 90.

[3] Stob., *loc. cit.*

[4] Cicerone, *De Fin.*, lib II, c. XV., *Tuscul.*, lib. III, c. XVIII; *De Nat. Deor.*, lib. I, c. XL.

[5] Laerzio, lib. X, 139.

[6] Laerzio, lib. II, 8, e 86, 87, 88., Cic., *Acad.*, lib. II, c. XLII.

[7] Cic., *De Fin.*, lib. V, c. V; *Acad.*, lib. II, c. XLII; *Tuscul.*, lib. V, c. XXX.

[8] È da osservare per altro, che niun filosofo è restato così meno fedele all'empirismo, quanto l'Hobbes. Mentre egli riduce tutto a materia, riesce poi alla

filosofia sperimentale iniziata da Bacone, di cui l'Hobbes era intimo amico, dovea necessariamente partorirne un altro, ed era quello di restringere tutta la filosofia nell' angusta sfera della materia. E infatti Hobbes ci dice, che l'obbietto di tutta la filosofia altro non sono che corpi ([1]); che quindi l' unica sorgente della cognizione umana è la sensazione ([2]); la sola capace di metterci in comunicazione col mondo sensibile. Dio ([3]) ed il mondo degli esseri spirituali sono eliminati dal campo della filosofia, come quelli che sono semplici nomi, sendochè una sostanza incorporea è un controsenso, una contraddizione ([4]). Quale morale, dritto e politica dovea nascere da questi principii, voi già l'intendete; nè il filosofo di Malmesbury è di quei logici da carruccio, i quali accettati i principii, paventano innanzi alle loro conclusioni. Il suo merito è appunto quello di aver fatto dei suoi principii una logica e rigorosa applicazione. Divero egli movendo dal presupposto che la sensazione sia l' unico criterio di verità, ripone l'ultimo fine dell' uomo nel solo piacere, dicendo che il fine è bene e perfezione, e ciascun uomo dice bene ciò che piace, male ciò che dispiace ([5]). L'amore ed il desiderio del bene, cioè del piacere, l'odio e l'avversione del male, cioè del dispiacere, sono fatti così necessarii, come la gravità della pietra verso il centro della terra. Or quello che è necessario, non può essere contro ragione; quel che non è contro ragione, è giusto e legittimo, cioè è di *dritto;* non essendo questo che la libertà che ciascuno possiede di usare delle sue facoltà secondo la retta ragione. Noi adunque abbiamo il dritto di seguire il piacere e di fuggire il dolore. Ma il più grande bene per noi è la conservazione del nostro essere; il più grande male è la morte ([6]). Laonde generalizzandosi il mobile del piacere, si può dire che il *benessere è il fine ultimo dell' uomo.* Si noti bene questa formola: Hobbes dice il *benessere* è il fine dell'uomo, non già il *bene.* Il termine generale che rappresenta qualsivoglia situazione piacevole, non è quello del *bene*, ma quello del *benessere*, o se così piace dirlo, la *felicità.* Se Hobbes avesse detto, che il *fine dell' uomo è il piacere*,

negazione di questa; mentre concede solo la conoscenza dei fatti esteriori, rigettando poscia tutt' i fenomeni della coscienza, ci lascia vivere in un completo *nullismo*. Cf. Degerando, *Op. cit.*, c. XV, t. II, p. 374, ed. cit.

([1]) *Opera omnia philosophica*, *Log.*, p. 5; *Levih.*, c. I, p. 3., Amstelodami 1668.

([2]) *Op. cit.*, *Phys.*, p. 193; *De Hom.*, c. I; *De nat. hum.*, c. I, § 7; c. VI, § 4..

([3]) *Phys.*, p. 204; *De Homine*, p. 12.

([4]) « Corpus et substantia idem significant; et proinde vox composita *substantia-incorporea* est insignificans; aeque ac si quis diceret corpus incorporeum »; *De Hom.*, p. 56. Cf. *De Civ. Christ.*, p. 182.

([5]) *De nat. human.*, p. 219.

([6]) *De Hom.*, p. 64.

egli avrebbe parlato il linguaggio delle sue idee; ma egli lo parla egualmente dicendo, *il fine ultimo dell' uomo è il benessere*. Per contrario egli avrebbe fatto violenza al linguaggio, se avesse detto: *il fine ultimo dell' uomo è il bene*; perocchè la intelligenza più preoccupata dalla felicità e dal piacere è trasportata a concepire qualche altro bene oltre dell'una e dell'altro. Il nome di *bene* non è ristretto alla sola felicità ed al solo piacere: onde l' Hobbes guardandosi di adoperarlo, usa il linguaggio più rigoroso e più adatto al suo sistema.

Intanto se il piacere ed il dolore sono l' unico mobile delle umane azioni per il loro rapporto alla conservazione dell'uomo, egli è chiaro che Hobbes non poteva riconoscere niuna norma assoluta ed universale della moralità. E per fermo, il piacere ed il dolore sono relativi all'individuo; cambiano secondo il clima, il temperamento e le condizioni organiche in cui l' individuo versa. Hobbes adunque fu logico, quando conchiuse che il bene ed il male non esistono in natura; niuna regola assoluta esservi dell' uno e dell'altro; ma ciascuno formarsela in ragione del temperamento, delle impressioni e delle circostanze in cui versa ([1]).

56. Il merito proprio di Hobbes è un rigore logico spinto sì oltre che non è possibile rinunziare al suo sistema, se non si sia arrestato nei primi passi. Difatti il Diritto e la Politica insegnata da lui sono conseguenze logiche del suo sistema speculativo e morale. Intronizzato il senso sul trono della Metafisica e della Morale, egli dimostra che il diritto sta nella forza, che la politica ha per unico fine l'interesse e la prepotenza ([2]).

La sublime idea che voi avete del dovere e la fede nella dignità dell'umana personalità vi farà forse credere che una Morale, in cui l'una e l'altra cosa è vilmente manomessa e bistrattata, dovette essere piuttosto un episodio della scienza, anzichè un sistema capace di illudere le menti e far proseliti. Per onor della scienza e della nostra specie anche io inclinerei a questo giudizio; ma la storia, la cui vita sta nei fatti, è pronta a darmi una dolorosa smentita, mostrandomi nell'Hobbes il filosofo, il moralista ed il politico or combattuto da valenti pensatori suoi contemporanei ([3]), or difeso da entusiastici ammiratori ([4]). Or come accordare codesta ammirazione

([1]) *De Hom.*, p. 26; *De Nat. hum.*, p. 219. Intorno a questo sistema giova leggere Matter, *Histoire des doctr. mor. et polit. des trois derniers siècles*, t. II, p. 429 e segg., Paris 1836-37; e Damiron, *Hobbes consideré comme metaphysicien*, nelle *Mem. de l' Acad. des scienc. et polit.*, t. III, Paris 1841.

([2]) Cons. Cousin, *Histoire générale de la philosophie dans le temps anciens jusqu' a la fin. du XVIII siècle*, lez. VII, p. 320-321 e seg., Paris 1863.

([3]) Veggasi Dugald Stewart, *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques*, ecc., trad. Buchon, Part. I, t. I, p. 133 e seg., Paris 1820.

([4]) Cf. Degerando, *Op. cit.*, c. XV, t. II, p. 387-388, ed. cit., e Ritter, *Op. cit.*, lib. II, c. I, t. II. p. 4 e seg.

con la superficialità di una Morale pari alla sua enormezza? Io non trovo che due ragioni per ispiegare il fenomeno; l'una è filosofica, l'altra è religiosa.

Nel secolo di Hobbes le scienze fisiche, mercè le numerose scoperte di cui si erano arricchite, aveano preso un assoluto dominio su tutte le altre; il loro metodo era voluto estendere a tutto lo scibile umano; solo quello che si palpava con l'osservazione era ammesso; ciò che travalicava la sfera di questa, o si negava, o si diceva mancare alla scienza ogni ragionevole motivo per ammetterne la esistenza ([1]). Infiltratosi per tal modo il sensismo in tutte le branche dell'umano sapere, tiranneggiava le menti di tutti, e divenuto assoluto padrone del terreno scientifico, dispensava le sue corone a tutti coloro che ad esso si assoldavano; imprimeva il marchio d'infamia in quelli che gli eran ribelli. Che cosa dunque v'ha di più naturale, che la Morale di Hobbes essendo la più abile apologia del sensismo trovasse tra suoi contemporanei fanatici difensori?

Il sensismo riducendo ad una chimera la distinzione tra il bene ed il male, tra il vizio e la virtù, conduce di sua natura ad un compiuto indifferentismo morale e religioso, il quale trapiantato nella pratica genera il più vile rilassamento dei costumi. Or tutte queste conclusioni trovavano nel sistema del filosofo di Malmesbury il più solido appoggio e la logica più severa. Tali mi sembrano le precipue cause che accreditarono Hobbes presso i suoi contemporanei, e gli procacciarono stima e favore.

Ma l'epoca in cui l'Hobbes ebbe più partigiani ed ammiratori fu la seconda metà del secolo scorso. Riprodotte le stesse cause si riprodussero gli stessi effetti. Rinato con più forza il sensismo, rinacque l'ammirazione per Hobbes, massime per le induzioni che la sua dottrina forniva per sostenere il materialismo e negare l'immutabilità delle nozioni morali. Per nominarne un solo, voi ricorderete che la psicologia e la morale obbesiana trovarono in Elvezio un commentatore che mettendole abilmente in ordine le sviluppò in tutta la loro estensione, e tirandone tutte le conseguenze ne mise più in chiaro i vizii onde erano infette.

57. La Morale del piacere, di cui vi ho esposta sinora l'indole ed i caratteri, parte unicamente dai fatti e facendo continuamente appello all'esperienza cerca per questo mezzo di mostrare la sua verità e grandezza. Ma come non v'ha sistema più inconseguente e meno fedele all'esperienza, quanto l'empirismo ed il sensismo, così non vi ha Morale che sia meno fondata sui fatti psicologici dell'umana natura quanto la Morale del piacere. Essa presuppone questo fatto, che il mo-

([1]) È noto che Hobbes non trova nelle scienze morali che un soggetto di difficoltà e di dubbii. Cf. *De natur. hum.*, c. XIII, § 3-4.

tivo universale delle nostre determinazioni sia il desiderio del nostro ben essere, cioè la ricerca della sensazione piacevole e la fuga del dolore. Però la quistione se il sistema di Hobbes abbia oppur no un fondamento solido nell'esperienza, è quella di sapere, se le azioni umane sieno unicamente determinate dal motivo del piacere e dalla fuga del dolore. La quistione così stabilita è quistione di fatto, a risolvere la quale basta mostrare, che la ricerca del piacere e del dolore non sia l'unico motivo delle nostre determinazioni.

58. Se l'uomo fosse un essere meramente sensitivo, le impressioni del piacere e del dolore dovrebbero costituire l'unico motivo e la sola regola delle sue determinazioni, come accade nei bruti. Ma l'uomo non è già un essere meramente sensitivo, come lo provano l'esperienza e la ragione. L'esperienza, perchè questa oltre ai fatti delle sensazioni ci offre i fatti intellettuali e morali, e ci mostra gli uni dotati di caratteri diversi ed opposti a quelli onde gli altri sono forniti. La ragione, perchè questa raccogliendo la diversità di quei fenomeni psicologici li riduce a diversi principii, per il canone generale, che fenomeni diversi richieggono leggi e forze diverse. Or se l'uomo oltre al principio sensitivo è dotato ancora di un principio ragionevole, e se quest'ultimo costituisce il suo essere specifico, è forza riconoscere in lui una regola proporzionata al suo stato ragionevole, la quale sia superiore a quella che conviene ad un essere meramente sensitivo. Ma qual'è questa regola? Se l'uomo in quanto è sensitivo, si lascia muovere all'incentivo del piacere e del dolore, in quanto è poi ragionevole, si eleva al vero ed al bene assoluto, ed ha la forza di realizzarlo, anche senza guardare al successo piacevole o doloroso che sarà per tornargli dalla sua azione. Egli è vero e perfettamente evidente, che in una moltitudine di casi noi cediamo alle passioni; ma è vero altresì che in molti altri obbediamo ad un motivo superiore, che non è nè il puro istinto della nostra natura, nè il semplice calcolo del piacere, ma il culto imperioso del dovere. Dall'altra parte, i casi son rari, ma pur esistono, molte volte il motivo delle determinazioni non è un passaggero piacere, nè la legge austera del dovere, ma la legge del bene, la carità, il sacrifizio, la beneficenza (¹). Io ben so che altri ha voluto negare l'indole gratuita di questi atti, scorgendovi solo un apparente eroismo, sotto le cui mentite sembianze è nascosto un calcolato egoismo. Noi soccorriamo gl'infelici, dice l'Elvezio, per rimuovere da noi il dolore di vederli soffrire. Ma la ragione, la storia, il senso comune degli uomini si accordano a protestare contro questa degradazione morale che toglie l'indole gratuita ai fatti più disinteressati. Imperocchè chi non sa che la beneficenza non è rivolta al bene nostro, ma piuttosto a co-

(¹) Vedi p. 175-176.

municare altrui il nostro bene? Se il fine per cui soccorriamo l'infelice, è di sottrarci al dolore che la presenza dei suoi dolori ne cagiona, non basterebbe evitar la presenza di colui che soffre? Perchè operare diversamente, entrando in immediato commercio con l'infelice? Perchè soccorrere l'infelice anche coll'imminente pericolo della nostra vita, e qualche volta ancora col sagrificio di essa?

Ma è la riconoscenza che noi aspettiamo dall'infelice, a cui abbiamo prestato il soccorso; è l'affezione degli altri uomini che vogliamo procacciarci; in breve, è la passione della gloria che ci muove a soccorrere l'infelice. Dunque quante volte non possiamo aspettarci dall'infelice alcuna riconoscenza; quante volte il beneficato non potrà influire sulla felicità temporanea del benefattore, nè questi sperimentare il piacere proveniente dall'affezione degli altri uomini, la beneficenza sarà assurda anzi ridicola. Ma quanti non soccorrono senza voler neanche essere conosciuti! Quanti non sono soccorsi, senza che il benefattore possa aspettarsi da loro alcun bene! La gloria non sarebbe un vano nome, laddove la beneficenza dovesse costare l'intiero sacrificio della vita attuale, oltre alla quale l'Elvezio non riconosce alcun'altra vita, alcun'altra felicità (*)! Per onore della nostra specie e della storia dobbiam dire, che questa dottrina elveziana è l'espressione del sistema non già dell'uomo, o voleva dire, che quella dottrina è la conseguenza logica del sensualismo abbracciato dall'autore, non già l'espressione del senso comune degli uomini, presso cui la carità, il sacrificio, la beneficenza appunto perchè son cose gratuite, valgono più che qualsivoglia atto compito in vista del solo dovere. Or applicate questi principii al sistema di Hobbes e suoi seguaci, e voi vedrete che essi hanno mutilati i fatti dell'umana natura, e quindi sono rimasti infedeli al metodo empirico. Difatti l'esperienza ci mostra, che non uno ma più sono i motivi delle nostre determinazioni; talvolta è il solo piacere; tal'altra il dovere; e tal'altra infine è l'idea dell'altrui bene. Or che cosa ha fatto l'Hobbes? Ha considerato il solo piacere; l'ha eretto in un motivo universale, e così ha conchiuso, che l'unica norma, l'unico principio della Morale è il piacere.

59. Ma l'infedeltà psicologica di Hobbes non si ferma quì. Ammettete la sua ipotesi, convenite con lui che il motivo universale delle nostre determinazioni sia il piacere; io sostengo che anche in questo angusto giro nel quale l'Hobbes ha concentrato i motivi delle nostre determinazioni, ha mutilata l'umana natura.

Nell'ordine di natura la potenza sensitiva prima tende al possesso del bene sensibile, indi al piacere che nasce da quel possesso, come effetto dalla propria causa, come conseguenza dal proprio principio.

(*) Cons. Galluppi, *Op. cit.*, Part. I, c. IV, § 43, t. I, p. 170-171, ed. cit.

il dominio che la volontà può esercitare sulle potenze sensitive, potrà invertire quei termini facendoci proporre come scopo della nostra azione il piacere; ma anche in questa inversione di termini artificialmente operata dalla volontà, l'intelletto prima deve offrire il bene sensibile, indi il piacere che dal suo possesso può risultare nell'uomo fisico. Or di questi due elementi i quali si trovano nella genesi e nella natura del piacere, l'Hobbes ed i suoi seguaci non ne accettano che un solo; perocchè ergendo il piacere in motivo unico ed universale delle nostre determinazioni, lo separarono dal principio onde esso nasce; mutilando così nuovamente i fatti dell'umana natura.

60. Ma almeno avrà l'Hobbes abbracciato il piacere nella sua interezza? Certo che no: il piacere è un fatto complesso, ed egli lo ha mutilato. Partendo dal solo piacere fisico, egli ha disconosciuto quei piaceri che provengono dal bene altrui, e che sono i più dolci che noi possiamo provare. Non ha considerato che i piaceri che nascono dal ritrovamento del vero e dall'esercizio della virtù sono di gran lunga superiori a quelli che appartengono all'uomo fisico. In breve: l'Hobbes ed i suoi seguaci riducendo al piacere tutt'i motivi delle nostre determinazioni, non l'hanno concepito che nei suoi elementi più grossieri e meno numerosi, ed anche in questa sfera ristretta hanno mutilato, per quanto è concesso di fare ad un osservatore, la realtà dell'umana natura.

61. Dopo aver mostrato come i moralisti del piacere fondano tutta la loro Morale sopra una analisi falsa ed incompleta dell'umana natura, io potrei passarmi di fare ulteriori osservazioni; perocchè è sempre falsa ed incompleta quella Morale, la quale non parte da una vasta e comprensiva analisi dell'umana natura. Ma ricordiamoci che l'Hobbes, per una di quelle strane cagioni di cui la scienza non sa rendersi conto, ha esercitato un grande dominio sulle intelligenze; ricordiamoci anche che nel suo sistema la Morale, il Diritto, la Politica, la vita privata e pubblica ed ogni altra cosa più santa vengono distrutte dalle fondamenta. Queste ragioni bastano a farci sentire la necessità di paragonare la Morale del piacere coi principii fondamentali di ogni sana Morale; perchè solo quando l'avremo trovata in aperta opposizione con questi, possiamo profferire una sentenza inappellabile.

Tutta la Morale, come altrove ci veniva detto, si aggira su due perni egualmente necessarii ed essenziali, cioè sulla libertà d'arbitrio e sulla legge morale atta ad indirizzarne le azioni. Or la Morale del piacere è in aperta opposizione con questi due principii, perocchè in essa la libertà e la legge morale son due voci senza valore e significato scientifico.

La libertà è un fatto che la coscienza ci attesta, che la ragione

dimostra, che il senso comune degli uomini riconosce nell'approvazione e nella disapprovazione morale, nella stima e nel disprezzo, nel merito e nel demerito, nella pena e nella ricompensa. Ma in un sistema che riduce l'anima umana al solo principio sensitivo e cerca di trarre tutte le sue facoltà ed idee dalla sola sensazione, non vi ha alcun dritto ad ammettere la libertà di arbitrio. Difatti al senso come facoltà apprensiva corrisponde l'istinto come facoltà espansiva, il cui atto è propriamente il desiderio. Onde nel sistema dei moralisti del piacere l'unica attività che si può riconoscere è il desiderio, e con questo conviene confondere la volontà ed il libero arbitrio. Ma la volontà non è il desiderio, e la loro confusione conduce alla negazione di entrambi quei principii.

Quando una sensazione piacevole ci abbandona, l'anima prova una specie di sofferenza, una privazione, un bisogno, cui ella è necessitata ad evitare, trasportandosi verso l'oggetto che ci è piaciuto e la cui assenza ci addolora. Questo movimento dell'anima più o meno vivo per cui ci trasportiamo all'oggetto di cui abbiamo bisogno, è ciò che propriamento costituisce il desiderio. Esso adunque è necessario e fatale, perchè è effetto necessario del bisogno, e cresce in proporzione dello stesso bisogno. Ma chi non sa che la libertà sta nella padronanza dei proprii atti; sicchè noi siamo liberi, non perchè vogliamo, ma perchè possiamo volere tra due determinazioni contrarie? Nel desiderio io non sono più libero, che nella sensazione che lo precede e lo determina. Se un obbietto piacevole modifica i miei sensi, io non posso non riceverne una grata sensazione, e se esso è ingrato ai miei sensi, io non posso esserne diversamente modificato. Lo stesso accade nel desiderio; noi non possiamo non soffrire per la privazione di una sensazione piacevole che altra volta abbiamo avuta e che la immaginazione e la memoria riproducono; e non possiamo non desiderare più o meno ardentemente l'oggetto che può appagare la sofferenza della nostra anima. Sicchè il desiderio è cieco e fatale, si sviluppa senza l'intervento della nostra volontà; ciò che vuol dire che esso non si può confondere con la libertà. Se il desiderio costituisse la libertà, questa non potrebbe mai combatterlo, infrenarlo e ridurlo ai termini del ragionevole; anzi quanto più il desiderio sarebbe vivo, tanto più noi saremmo liberi. Eppure accade il contrario; giacchè a misura che la violenza del desiderio aumenta, il dominio dell'uomo sopra sè stesso diminuisce, ed a misura che il desiderio diminuisce, l'uomo rientra nel possesso e nella signoria di sè stesso.

62. Se la filosofia della sensazione non può spiegare l'attività volontaria e libera, noi possiamo conchiudere che questa filosofia non può partorire una vera Morale; perocchè ogni Morale presuppone la libertà. Nel mondo morale la libertà è così intimamente connessa con la legge, che negata quella rimane anche questa compromessa.

Difatti la legge morale è banditrice del bene, e si radica fontalmente nella distinzione obbiettiva tra il bene ed il male. Or l'idea del bene e del male viene a mancare, qualora il soggetto che opera non essendo dotato di libero arbitrio non può operare diversamente da ciò che opera. Se l'uomo non è dotato di altro principio fuorchè del sensitivo, se egli non è che un animale meglio organizzato, è evidente che la sua legge è quella dell'animale. Or è egli mai possibile concepire nell'animale alcuna distinzione del bene e del male? L'animale può essere forse colpevole o innocente? È possibile riconoscere in esso alcuna moralità e risponsabilità?

La legge morale dev'essere obbiettiva, autonoma, immutabile, universale e via dicendo. Ora il piacere è tutto subbiettivo, relativo, mutabile, individuale; non essendo altro che una modificazione del senziente che varia secondo le disposizioni subbiettive di lui. Come parlare di legge morale ad un uomo, che non riconosce verun altro mobile delle sue azioni, fuorchè il piacere? Come mostrargli che sussiste una legge morale indipendente da lui, inflessibile nei suoi dettati, che richiede il sacrifizio del piacere, quando osteggia la osservanza di essa legge, se per lui tutto è piacere e solo piacere? Qual dovere assoluto potete prescrivergli, se quella nozione non è una sensazione? Come parlargli di virtù e di vizio, di merito o di demerito, di un premio o di una pena duratura, se tutto è piacere, e non v'ha altro che sia degno di rispetto, di culto, di osservanza, di venerazione? Confessiamolo pure: il senso comune degli uomini è una protesta continua contro la Morale del piacere; esso sente che v'ha in ciascun uomo alcun che di divino che lo solleva al divino, e che può essere oscurato, impedito nei suoi slanci, ma spento non mai.

63. Nella letteratura, nell'arte, nella poesia la Morale del piacere spegne la vita, stagna il progresso, è negazione e solo negazione ([1]). Intronizzato il piacere sul trono di quelle nobilissime discipline, condurrà alla oscenità ed alla ferocia; la immaginazione sarà sostituita all'ideale; il gusto, il genio e la ispirazione dell'artista e del poeta diverrà un'arte aleatoria ed eslege, che or palperà la mollezza, ed ora con ispettacoli tristi ed atroci commuoverà l'immaginativa; lasciandovi un vuoto che forma l'ansia angosciosa di nuovi piaceri.

Nel Dritto la sola forza signoreggerà e deciderà della giustizia; perocchè se non v'ha altra legge fuorchè il piacere, il bene sarà ciò che piace, il male ciò che dispiace; il piacere l'unico titolo del diritto, come è il supremo principio del bene; onde se il piacere è contrastato, la forza ne deciderà. Come l'Hobbes ha dimostrato, la Morale del piacere è in ultima analisi la deificazione della forza brutale: *la ragione del più forte è sempre la migliore.*

([1]) Veggasi Caro, *Études morales sur le temps présent*, Part. II, *Le sensualisme dans la littérature*, ecc., p. 177 e seg., ed. cit.

LEZIONE VIII

La morale dell' interesse

SOMMARIO

64. La Morale dell' interesse è compimento della Morale del piacere — 65. Esposiziono del sistema utilitario del Bentham —66. Capi principali di differenza tra questo sistema o quello dei moralisti dell' onestà — 67. Confutaziono del principio utilitario come motivo universale delle nostre determinazioni — 68. Esso distrugge il dovere—69. È la negazione della legge morale — 70. Non rende ragione delle azioni gratuite e disinteressate — 71. Conduce all'anarchia ed al dispotismo negli ordini civili.

64. Perfezione e compimento della Morale del piacere è la Morale dell' interesse, la quale erge in supremo motivo delle determinazioni umane ed in supremo principio della bontà o malizia delle azioni l'utile e l' interesse. Difatti egli era naturale che quando la riflessione filosofica si fosse volta a considerare o la ragione per la quale si cerca il piacere, ovvero la sorgente che lo produce, fosse arrivata a scoprire che nell' uno e nell'altro caso il mobile unico delle umane azioni è l'individuale e calcolato interesse. Il piacere è sempre un utile del sensiente; dunque esso si cerca per la ragione della utilità che ci arreca. Inoltre, il piacere considerato nella sua sfera più ignobile e più grossiera, cioè in quanto alla sensibilità si rannoda, deve avere una causa materiale e sensibile che lo produca, e questa causa sono gli oggetti sensibili considerati nel rapporto della utilità che essi procacciano al sensiente.

Io avrei potuto passarmi di esporre ed esaminare questa nuova forma della Morale del piacere; ma il nome di Bentham, la celebrità che questo pubblicista ebbe in vita e dopo morte, l'influenza pratica che i suoi scritti e le sue opinioni hanno esercitato in tutte le nazioni di Europa, mi hanno vietato questa riserva.

65. Chi vuol conoscere il carattere distintivo della filosofia di Bentham e dei principii che egli applica alla giurisprudenza, dee muovere dal principio che Bentham non è un metafisico, ma un legista ed un politico. Questa distinzione contiene tutta la genesi del sistema utilitario del Bentham e la direzione particolare che egli dà alle sue idee.

Il legista non può prescindere assolutamente dalla considerazione della bontà o malvagità intrinseca dell'umane azioni; anzi egli deve tenerne gran conto, e non v'ha in effetti un legislatore che l'abbia disprezzata. Svolgete i *Codici civili e penali* delle nazioni, e voi vi troverete un gran numero di disposizioni che presuppongono la bontà o

perversità intrinseca dell'umane azioni, e non soltanto il bene e l'interesse della società. E infatti che cosa sarebbero le azioni esterne precise dalle intenzioni e dai fini interni, se non azioni che non possono più meritare riverenza alcuna, appunto perchè sono prive di quel carattere morale e personale, onde ogni riverenza dovuta alle azioni umane procede? Che *diritto* può essere un'azione meramente esterna? Che altro essa è se non un *fatto*, che come tale val quanto è forte, e cessa di valere incontro ad una forza maggiore che venga a distruggerlo? ([1])

Ma sebbene il legista non possa prescindere dalle interne azioni, pure egli è vero che lo scopo proprio della legge civile sono le azioni che conferiscono al bene della società civile ovvero nuocciono al suo interesse. L'interesse della società, considerato nel piu ampio significato, e l'obbietto proprio e diretto della mente legislativa e politica; assicurarlo nei termini della onestà e della giustizia è il peculiar suo scopo. Or se il rapporto dell'utilità sociale costituisce il lato speciale secondo cui la mente legislatrice e politica contempla le umane azioni, voi intendete essere cosa assai piana ed agevole, che un legista ed un politico sia condotto a considerare le umane azioni sotto questo esclusivo rispetto, ed apprezzandole sotto il solo lato della loro esteriorità, riesca a non concepire altro modo onde esse si possano studiare, e così trasmette alla Morale ed al Diritto la misura ed il principio della politica. Assorbita così la Morale ed il Diritto nell'angusta sfera della Politica, il principio dell'utile, che regna e spesso tiranneggia in Politica, viene eretto in principio universale delle umane determinazioni, quasi che l'uomo non si muova mai ad operare se non in vista dell'utile. Tale mi sembra la genesi logica del sistema del Bentham, da cui poscia movendo il Romagnosi fu condotto a considerare «la legge dell'interesse così assorbente ed imperiosa per gli uomini, come la legge della gravità è assorbente ed imperiosa per i corpi ([2]) ».

Il principio dell'utile come motore universale delle umane azioni è così evidente agli occhi di Bentham che egli crede scioperio di tempo l'intrattenersi a dimostrarlo. Fuori della Morale dell'utile egli non vede altro che misticismo ed ascetismo; due errori che paralizzano l'attività umana, se pur non l'annullano ([3]). Secondo lui, tutte le nostre azioni sarebbero egualmente indifferenti, se non avessero la proprietà di cagionarci il piacere ed il dolore, che sono il solo bene o male della nostra vita ([4]). Ora l'*utilità* è il termine astratto

([1]) Nella *Filosofia del diritto* mostreremo di proposito la insussistenza dell'opinione di quelli i quali hanno voluto separare la Morale dal Diritto.

([2]) *Assunto primo della scienza di drit. nat.*, § VIII.

([3]) Riferisco l'opinione di Bentham non già il vero.

([4]) « Il tempo che dura la sensazione, si chiama momento *felice*, se questa è

che esprime la tendenza di una cosa a preservare dal dolore e dalla pena e da tutto ciò che ne è cagione, ed a procacciare il piacere e la cagione di esso ([1]). Quindi l'unico principio che noi dobbiamo seguire nelle nostre azioni, se vogliamo ottenere la felicità, è l'*utile*. Saremo moralisti dell'utilità, se misureremo l'approvazione o la disapprovazione di un'azione sulla sua tendenza a produrre il piacere od il dolore. Di qui è che la virtù non è un bene *se non pei piaceri* che ne derivano, il vizio non è un male *se non per le pene* che ne conseguono; in modo che se nel catalogo volgare delle virtù trovasi un'azione da cui risulta più dolore che piacere, essa dee collocarsi fra i vizi; come se trovasi fra i vizi qualche piacere innocente, deesi collocare fra le virtù ([2]). Adunque il criterio per discernere il bene dal male morale, la virtù dal vizio, è il calcolo del piacere o del dolore. Fra due azioni volete voi sapere, quale sia la più onesta? Calcolate quale è quella che vi promette maggiore utilità, maggiore piacere ([3]).

Voi mi dimanderete: se questo sistema sia una delle scoperte del secolo scorso; e Bentham veramente lo crede. Ma non vi siete accorti che il sistema di Bentham è un'eco fedele ed una ripetizione di quello di Hobbes? Non sapete che questo stesso sistema trovasi nella Grecia prima dei sofisti, ed è poscia sistematizzato dal genio di Epicuro ([4])? Se v'ha originalità nel sistema di Bentham, certo essa non riguarda il principio, ma piuttosto l'applicazione che egli ne ha fatto alle svariate branche della legislazione.

66. La Morale dell'interesse essendo, come abbiamo veduto, una ripetizione di quella del piacere, incorre negli stessi errori onde questa è viziata. Ma prima di farci a rivelare gli errori che la Morale dell'interesse ha comuni con quelli della Morale del piacere, e quelli che le son proprii, facciamoci a mettere in chiaro i capi di differenza che separano la Morale dell'interesse da quella dell'onestà. Questo studio preliminare ci farà intendere le attenenze dell'utile e del piacere coll'onesto, e farà conoscere ai seguaci di Bentham che noi non vogliamo una Morale in cui il piacere e l'utile sieno dichiarati un delitto, ma una Morale degna dell'uomo, la quale il piacere e l'utile all'onesto subordini.

Il Bentham crede che l'utilità formi l'onestà; noi crediamo che sol la dimostri; secondo lui il motivo per cui un atto è onesto è il

piacevole, *infelice* se dolorosa. *Il bene è la causa dei momenti felici, il male degl' infelici* »; *Elem. di Filosofia*, Part. III, c. I.

([1]) *Oeuvres*, t. I, p. 9-10, Bruxelles 1839. ([2]) Ivi.

([3]) Ivi, p. 48. Le idee di Bentham che riguardano i principii della Morale e della Legislazione, si trovano specialmente espresse dall'autore nell'opera: *Introduzione ai principii della morale e della legislazione*, la quale fu pubblicata nel 1789 ([4]) Vedi p. 233.

piacere che esso reca; secondo noi il motivo dell'onestà è la conformità coll'intento del Creatore; la quale conformità ci viene manifestata dall'utilità dell'atto onesto, in quanto è compimento e perfezione dell'agente. Secondo Bentham un atto che non arrechi in ultima analisi maggior somma di piacere che di pena, sarà un delitto; secondo noi la legge morale si dovrà osservare anche a costo di qualunque male gravissimo che accidentalmente ce ne possa incogliere. Laonde la dottrina dell'utilità ha presso di noi tutt'altra natura che presso del Bentham.

Dite altrettanto delle sue dottrine intorno al *piacere*. Per poco che si capiscano i termini, dovrà consentirsi che il piacere preso nel senso generalissimo altro non è se non il riposo di una facoltà che è giunta a possedere il bene a cui ella anela. Si dànno dunque tante specie di *piaceri*, quante sono le specie di *facoltà*; e come si dà subordinazione di facoltà, così dee darsi subordinazione di piacere; e come è disordinato l'uso della facoltà se trasgredisce le leggi di tale subordinazione, così è disordinato in caso consimile l'uso del piacere. Ma un piacere ordinato è *per sè* innocentissimo, nè niun cattolico ha mai creduto necessaria una *esenzione*, una *tolleranza* per accordare tali innocenti conforti alla umana fralezza. Da questo però il Bentham non inferisca, che noi andiamo con lui di accordo. Egli dice, che *l'onestà non è un bene se non a cagione del piacere*, noi diciamo che il *piacere non è un bene se non a cagione dell'onestà*. La contrarietà è evidente.

67. Conosciuta la differenza sostanziale tra la Morale di Bentham e la nostra, dobbiamo ora farci ad investigare, se l'utile possa costituire il principio universale delle umane determinazioni e l'imperativo universale del bene.

I moralisti dell'interesse partono da un fatto incontrastabile, cioè la tendenza alla felicità che è irresistibile in tutti gli uomini; ma non avendo bene analizzato quel fatto, son riusciti a travisarlo. *L'uomo tende a felicità* significa, secondo la nostra filosofia, l'uomo tende ad impossessarsi di un bene senza fine; questa tendenza tutta obbiettiva viene regolata dal volere del Creatore conosciuto da me colla ragione, e non dalla mia inclinazione o dai miei *istinti* eccitati dal bisogno. Difatti indipendentemente da ogni mia affezione subbiettiva, la mia ragione ravvisa un certo ordine di operazioni conformi al disegno universale del Creatore; le quali essendo atte a condurmi al termine da lui prefissomi, sono mezzi per me ad ottenere quel bene verso cui mi sospinge natura. Quest'ordine di azioni dirette a tal fine è ciò che io chiamo *ordine morale*; il quale essendo mezzo per giungere al bene obbiettivo onde sarem beati, diviene un bene esso medesimo, come bene è ogni mezzo utile ad un bene finale. Anzi per l'uomo pellegrinante sulla terra, l'ordine

può dirsi il sommo o piuttosto l'unico vero bene della sua esistenza *passaggiera*, come il sommo bene del viandante, *in quanto viandante*, è tutto ciò che gli agevola il pervenire al termine di suo viaggio. *L'ordine nell'uso delle facoltà individuali: l'ordine nelle relazioni sociali*; ecco il sommo bene dell'uomo viatore che tende a felicità. Ogni altro bene materiale potrà a tale scopo riuscirgli utile in qualità di mezzo; ma lo scopo ultimo, il compimento di sue brame, in *quanto egli è ragionevole*, è *l'ordine*, *il giusto*, *l'onesto*, voci tutte all'uopo nostro poco men che sinonime. Vedetelo nell'orrore cagionato irresistibilmente in ogni animo retto da qualsivoglia specie di ingiustizia e di disordine. Salvo il caso di una qualche passione o interesse che travii la ragione (nel qual caso l'uomo non opera più in quanto è ragionevole), in ogni altra circostanza l'ingiustizia, il disordine produce nell'animo nostro una impressione a lui ripugnante, come ripugna all'intelligenza una proposizione evidentemente falsa od assurda. Anzi anche nell'atto che altri opera trascinato da qualche passione o interesse, vedete di qual rossore si copre! quant'arte usa per nascondersi agli occhi! quanta ipocrisia per mascherarsi alla perspicacia di chi lo mira! quante scuse per dare ad intendere un'intenzione retta nell'atto che sente internamente il rimorso del suo disordine! Vi è egli mai per un uomo non corrotto una qualche voluttà malvagia che non venga attossicata da cotesti palpiti di rossore, di rimorso, d'ipocrisia, omaggi involontarii di un'anima traviante al sublime impero dell'ordine? Adunque la ragione non meno che l'esperienza dimostrano, esser l'ordine l'unico fonte di felicità per l'uomo pellegrinante sulla terra. Or se tutto questo è vero, il sistema utilitario è stato già decapitato nel suo principio. Imperocchè mentre quel sistema mitria la turpe morale dell'*Io*, ergendo in motivo universale delle umane azioni l'interesse personale ([1]), l'ordine richiede che l'appetito ed il desiderio sieno subordinati alla ragione, l'utile all'onesto ed al giusto.

Ma è egli vero che l'utile sia un primo ed universale principio e motivo delle nostre volizioni?

L'utile non è mai un primo principio; ma è solo un bene precario, un bene in aspettativa dell'altro a cui esso tende, ed in cui finalmente si risolve. Se voi mi dite: *operate nel tal modo*, *perchè quest'operare è utile*; io subito vi dimanderò: *utile a che?* Sino a tanto che non mi aggiungete il termine finale, quel principio dell'utile sarà per me un mezzo senza fine, un'azione senza termine.

Ma anche supponendo che l'utile sia un vero principio, esso non potrà mai costituire il supremo principio della Morale.

([1]) « La cagione unica, universale e invariabile delle volizioni.... è l'interesse »; Romagnosi, *Genesi del Dritto pen.*, t. III, § 446. Vedi anche § 452 e seg.

Tutta la Morale si compendia in due leggi supreme regolatrici delle due supreme forme del bene, cioè nella legge del dovere e del sacrificio. Or la Morale dell'utile distrugge con la stessa forza e l'una e l'altra legge, e così riesce alla compiuta negazione della Morale.

68. La nozione del dovere non può confondersi con quella dell'utile, costando l'una di caratteri opposti all'altra. Il dovere riguarda il bene da praticarsi, e su questo punto è assoluto. Esso è indipendente da ogni altra estranea considerazione; non ha da calcolare le conseguenze che nascono dall'esercizio dell'atto doveroso; il piacere o la pena, il benessere od il malessere, cioè a dire l'utilità, è un fenomeno accessorio dell'atto doveroso, non ne costituisce il principio. Altrimenti dee dirsi dell'utile; imperocchè il principio del dovere è il bene assoluto; l'utile è sempre un principio relativo; la concezione del dovere appartiene alla ragione, la quale apprende la necessaria connessione dei mezzi al fine; l'utile risolvendosi nel piacere riguarda piuttosto l'uomo sensitivo che l'uomo ragionevole; infine il dovere è sempre assoluto, immutabile, infrangibile; l'utile è condizionato, è mutabile, è relativo. Ma l'adempimento del dovere non è sempre un utile per l'agente morale e per gli altri? Questa è un'altra quistione; imperocchè l'accordo del dovere coll'utile non distrugge mai la loro distinzione. Non bisogna confondere le conseguenze della virtù con la stessa virtù; la legge del dovere dev'essere adempiuta non in vista delle conseguenze utili che ridondano al soggetto morale, ma in vista del bene assoluto con cui il dovere s'intreccia, comechè la pratica del dovere non vada mai scompagnata dalla perfezione del soggetto operatore, la quale è la massima delle sue utilità. Sicchè nella nostra dottrina l'onesto si combina con l'utile, il dovere coll'interesse; ma non per questo sono la stessa e medesima cosa; imperocchè altro è dire: *la virtù non è un bene se non a cagione dell'utile*; ed altro è poi dire: *la virtù è cagione dell'utile.*

69. La legge del dovere è obbiettiva, immutabile ed universale, e non ammette scusa, nè soffre replica. Ma se l'interesse è l'unico principio delle nostre determinazioni, l'unica regola che noi seguir dobbiamo, la legge morale è una mensogna, un delirio, un mostro inconcepibile nella natura umana bene ordinata. Difatti l'utile è un principio subbiettivo, mutabile, relativo, poggiato unicamente sulla situazione ipotetica dell'uomo, la quale cambiando, cambia parimenti in lui il principio della direzione, e la virtù diviene vizio, il vizio virtù. La legge morale mi dice: *restituisci il deposito.* Ma il chirografo si è perduto: niuno è testimone del fatto: mi è utile negare il deposito. Dunque la legge: *Restituisci il deposito*, si cambierà nella sua contraria: *Nega il deposito.* Ma direte: e l'opinione pubblica! Vi rispondo che se l'interesse personale è il solo principio delle

nostre determinazioni, l' opinione pubblica dev'essere con me. Imperocchè come un principio vero ragionevolmente applicato potrà trovare nella pubblica opinione una obbiezione insolubile? Ma i rimorsi! E quali rimorsi posso io ragionevolmente provare, se ho seguito la verità; se la virtù consiste appunto nel fare il mio vantaggio? Invece io dovrò sentire una soddisfazione morale, perocchè ho operato secondo il principio della moralità.

Ma per lo meno l'interesse bene inteso mi obbligherà a conservare la legge della giustizia, acciocchè gli altri rispettino i miei dritti, come io rispetto i loro. Ma che cosa è questo interesse bene inteso? Se l'interesse bene inteso è il principio della giustizia, ne seguirà che se in un caso l'interesse meglio inteso ci consiglierà una azione, che in altre circostanze avremmo riguardata come ingiusta, noi non solamente non avremmo difficoltà di farla, ma la faremmo per dovere. Dunque il prepotente che non ha di che temere dai suoi simili, potrà infrangere i loro dritti.

70. Se la Morale dell' interesse distrugge la legge del dovere, non è a dimandare se essa riesca alla compiuta negazione della legge del sacrificio e della carità. Nella Morale, di cui parliamo, viene a mancare l'idea stessa della virtù; perocchè questa consiste nella costante abitudine della volontà a praticare il bene, ove nella Morale dello interesse la virtù non riducesi ad altro che ad un calcolo mercantile. Fontenelle vedendo un uomo menato al supplicio estremo era solito dire: *Ecco un uomo che non ha ben calcolato.* Dunque se quest' uomo facendo il male, fosse sfuggito al supplicio, egli avrebbe ben calcolato, e la sua condotta sarebbe stata lodevole. Dunque l'azione sarà buona o malvagia secondo il suo successo, ma in sè stessa è sempre indifferente; ciò che vuol dire che non esiste una differenza intrinseca tra il bene ed il male, tra la virtù ed il vizio.

Poichè nel sistema utilitario manca persino l' idea della virtù, il fenomeno dell'ammirazione che l' accompagna, e la riverenza che il genere umano ha per gli eroi, debbono riputarsi delirii da forsennati.

L' umanità ha forse il torto di essere malfatta; ma in essa l'ammirazione per la virtù è un fenomeno costante, di cui i moralisti dell'interesse, i quali s'impongono il dovere di non allontanarsi dai fatti, debbono trovare una ragione sufficiente. Or come spiegare per mezzo dell' interesse l'ammirazione della virtù? Se il bene non fosse che l' utile, l'ammirazione che la virtù eccita, dovrebbe essere in ragione della utilità. Or questo non solamente è falso, ma accade il contrario. Difatti l' atto virtuoso il più utile non può mai cagionare tanto vantaggio quanto ne recano certi fenomeni naturali che influiscono su tutta la vita. Vi ha forse un atto di virtù sì salutare, che possa essere sotto questo rispetto paragonato con l' influenza benefica del sole? In-

tanto chi ha mai ammirato il sole? Chi ha mai provato per esso quel sentimento di riverenza che l'atto più sterile di virtù c'ispira? Or donde nasce questo divario? Il sole non è che utile; mentre l'atto virtuoso, utile o no che sia, è la realizzazione di una legge alla quale l'agente morale si è liberamente conformato. Laonde si può trarre profitto di un'azione senza ammirarla, e si può ammirare un'azione senza profittarne. Il che dimostra che il fondamento dell' ammirazione della virtù non è nè l'utilità che l'agente procura agli altri con la sua azione, nè molto meno l'utilità che a lui ridonda. Supponete un uomo che dia la sua vita per la verità; che giovane e pieno di vita muoia per la causa della giustizia. Quivi non v'ha avvenire di sorta; nessun calcolo, nessun interesse personale. Or se la virtù non è che l'utile, questo uomo indubitatamente è un folle, e l'umanità che l'ammira è frenetica. Ma intanto quest'ammirazione è un fatto costante ed universale, il quale per sè solo basterebbe a dimostrar senza replica, che il bene e la virtù son cose essenzialmente diverse dall'utile ([1]).

71. Notiamo ora alcune delle conseguenze necessarie nella Morale dell'interesse.

Questa Morale è degli schiavi non già dei popoli liberi; essa distrugge con la stessa forza il Diritto e la Morale, e proclama il dispotismo e la licenza.

Un essere libero, il quale è in possesso della legge sacra della giustizia, non può violarla senza riconoscere immediatamente che egli merita una punizione. Questa idea della punizione presuppone quella della giustizia e della libertà, ed essa manca necessariamente, ove la giustizia e la libertà sieno nozioni chimeriche. Ma nel sistema utilitario manca assolutamente la giustizia e la libertà. La prima, perchè il mobile variabile dell' utile non si può confondere con la norma inflessibile della giustizia; la seconda, perchè l'uomo della sensazione e del desiderio sotto la legge dell' interesse tende così necessariamente al suo proprio utile, come la pietra è sospinta al centro sotto la legge della gravitazione. Sicchè tutti gl'interessi particolari sono legittimi, giacchè ognuno che agisce secondo il proprio interesse, opera sempre il bene. Or posto questo principio, già è proclamata l'anarchia nel seno della società e dell'umanità; imperocchè l'anarchia nella società si ha quando ciascuno vuol seguire il proprio utile senza tener conto di altra considerazione; l'anarchia nell' umanità si realizza, qualora si disconosce una regola superiore all'arbitrio umano. Laonde nel sistema utilitario ogn' idea di dritto punitivo viene a mancare, sì perchè manca la risponsabilità mora-

([1]) Veggasi Stewart, *Esquisses de Morale*, Part. II, sez. VI, c. I, ed. cit.; Jouffroy, *Op. cit.*, lez. XIV-XV, Cousin, *De vrai du beau et du bien*, lez. XII ed. cit.

le, si perchè è proclamata la legittimità di tutti gl' interessi individuali.

Se volete uscire da quest' anarchia, prevenendo o reprimendo la lotta degl' interessi individuali, vi conviene gittarvi in seno al più assoluto dispotismo. Difatti nel sistema utilitario il bene essendo individuale, voi non potrete erigere in legge che un bene individuale. Intanto i beni individuali essendo opposti e tutti egualmente legittimi nel prefato sistema, voi non potrete fare eseguire la legge sancita senza sacrificare altri interessi egualmante legittimi. Sicchè nel sistema utilitario la legge non potrebbe avere altro scopo che la prevalenza di un interesse particolare su tutti gli altri interessi della società. Or che altro è questa dominazione se non il dispotismo? Nel che la storia entra a confermare la deduzione scientifica; perocchè l'origine di ogni dispotismo fu sempre l' egoismo di uno o di più uomini, la cupidigia di uno o di più soddisfatta con la forza brutale a danno dei legittimi interessi degli associati politici. Vedetelo nella evoluzione storica del Diritto e della Politica del secolo scorso, in cui la dottrina utilitaria prese il dominio delle menti (¹). Si stabilì, il diritto non essere altro che l'utilità. Posto quel principio, il bene pubblico fu sostituito alla giustizia; la ragion di stato giustificò ogni attentato; l' assassinio dell' individuo fu legalizzato (²), e la divisa dello Stato fu il motto di Ruault: *tout appartient à l' état, corps et biens.*

LEZIONE IX

La morale del sentimento

SOMMARIO

72. Fatti morali ai quali si appoggia questa Morale, e triplice sua forma — 73. Differenza tra la Morale del sentimento e la Morale egoistica — 74. Analisi del senso morale — 75. Confutazione delle ragioni dei filosofi scozzesi — 76. Anche ammessa la sua esistenza, non può costituire il supremo principio della Morale — 77. Non rende ragione del dovere — 78. È insufficiente a confutare lo scetticismo morale di Hume — 79. Subbiettiva la legge morale.

72. A fronte delle immorali e degradanti conclusioni della Morale egoistica tutte le anime generose si rifuggirono in seno alla Morale del sentimento, collocando il principio del bene e del male non già

(¹) Cons. Rossi, *Trattato di Dritto penale*, c. IV, ed. cit.

(²) Veggasi Lermenier, *Introduction genérale à l'Histoire du Droit*, pass., Bruxelles 1829., e la stupenda opera del Taparelli, *Esame critico degli ordini rappresentativi*, Part. II, c. II, t. II, p. 17 e seg., Roma 1854.

nel freddo calcolo dell' interesse; ma nelle affezioni e in un sentimento del bene o del male, a cui assegnarono una facoltà speciale e *sui generis*, detta comunemente *senso morale*. Eccovi alcuni di quei fatti sui quali poggia questa Morale, e che sembrano giustificarla.

1° **Fatto** — Quando noi abbiamo compiuta una buona azione, egli è certo che ne proviamo un piacere, il quale è come il prezzo di essa. Cotesto piacere non viene da' sensi; perocchè esso non ha nè il suo principio nè la sua misura in una impressione fatta sopra i nostri organi. Ma come la virtù ha le sue gioie, così il delitto ha le sue sofferenze. Queste sofferenze, basta essere uomo per averle conosciute, sono i rimorsi. È dunque un fatto irrepugnabile il sentimento di piacere e di gioia che accompagna la virtù, ed il sentimento delle sofferenze che accompagna il vizio.

2° **Fatto** — Un altro fatto non meno incontrastabile di questo primo è la *simpatia* che proviamo per la virtù, l'*antipatia* per il vizio. Io veggo un uomo sul cui volto è dipinta la immagine della tristezza e della miseria, l'anima mia ne rimane profondamente commossa, ed io senza riflessione e calcolo d' interesse sono trasportato a soffrire con lui. Per il contrario il viso allegro di uno dei miei simili mi apre il cuore alla gioia. Ei pare che noi sentiamo il bisogno di metterci in equilibrio con i nostri simili; e di qui nascono quei sentimenti, per così dire, elettrici. Or questi presuppongono in noi un sentimento di simpatia e di antipatia; sentimento che si spiega nella prima forma, qualora il nostro simile operi il bene o soffra il male non meritato, e si spiega nella seconda forma, qualora operi il male.

3° **Fatto** — Ma non dimentichiamo un terzo ordine di fatti. Noi non simpatizziamo soltanto con l' agente di un' azione virtuosa, ma l' amiamo ancora; e questo amore va sino all' entusiasmo, quando abbia per obbietto un atto sublime ed eroico. Per contrario se assistiamo ad un' azione malvagia, proviamo non solo antipatia per questa, ma vogliamo anche il male al suo autore; noi vogliamo che egli soffra per il delitto commesso, e che la pena sia in ragione diretta della colpabilità. Questo sentimento chiamasi *senso morale* di benevolenza o di malevolenza.

Codesti tre fenomeni che io vi ho descritti, hanno un carattere comune, ed è quello di essere sentimenti; ma essi apprezzati esclusivamente hanno dato origine a tre differenti sistemi di Morale; ma che per l'unità del principio il quale l' informa, possono ridursi ad un solo, ed è la Morale del sentimento.

Il conte di Shaftesbury considera il sentimento nella sola qualità della morale satisfazione ([1]), onde ammette questo principio: opera in

([1]) Antonio Ashley Cooper, conte di Schaftesbury, nacque in Londra nel 1671,

modo che la tua azione sia seguita dalla gioia e consolazione interna della coscienza, giacchè il bene od il male morale sta nella sinderesi consolatrice o afflittrice dell'intimo sentimento. Hutcheson [1] Riccardo Cumberland [2] e Giorgio Turnbull [3], il quale fu maestro di Reid, considerano il sentimento nella qualità della benevolenza, e perciò affermano questo principio: è buona o cattiva l'azione, secondochè ispira la benevolenza o la malevolenza. Da ultimo lo Smith partendo dal sentimento considerato nella sua qualità di simpatia enuncia questo principio: opera in guisa che gli altri uomini possano simpatizzare con te [4].

73. La Morale dell'egoismo e del piacere è una menzogna continua; essa adopera i nomi consacrati della Morale, ma l'intende a rovescio; inganna l'umanità parlando il suo linguaggio e coprendo sotto questo linguaggio un'opposizione radicale a tutt'i sentimenti, a tutte le idee che costituiscono il patrimonio del genere umano. Mi è dolce affermare, che la Morale del sentimento è ben differente da quella dell'egoismo e del piacere. I sensisti avvisavano, che nella sensibilità sia il principio, siccome di tutte le nostre idee, così dell'idea del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto. Essi giudicavano che l'idea del bene si riducesse in ultima analisi alla sensazione del piacere. I moralisti del sentimento confessano che la sensibilità è la fonte di tutte le idee, e che il bene è il piacevole; però si dipartono dai sensisti in un punto apparentemente lievissimo, ma in sostanza notabilissimo. Difatti il piacere in cui si pone da loro il bene, non è quel che modifica i sensi esterni, come è sembrato a Locke ed ai suoi seguaci, Condillac, Elvezio, Saint-Lam-

e morì in Napoli nel 1713. Espose le sue idee morali specialmente in queste tre opere: *Caratteristiche degli uomini, dei costumi, delle inclinazioni e dei tempi*, in ingl., Londra 1733; *Saggio sopra il merito e la virtù*, in ingl., Londra 1699; *I moralisti*, in ingl., Londra 1723, 3ª ed. Il Ritter, *Histoire de la phil. moderne ecc.*, lib. II, c. III, t. II, p. 112 e segg., ed. cit., ci ha dato la più completa ed estesa esposizione della filosofia di questo autore.

(1) Cons. *Ricerche sull'origine delle idee che noi abbiamo della bellezza e della virtù*, in ingl., Londra 1720; *Sistemi di filosofia morale*, in ingl., Londra 1755.

(2) *De legibus naturae disquisitio philosophica in qua elementa philosophica hobbesianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur*, Lond. 1762.

(3) *Principii di filosofia morale*, o sieno, *Ricerche intorno al savio e buon reggimento del mondo morale*, in ingl., Londra 1740. Nella *Prefazione* l'autore dice espressamente di voler sempre camminare sulle orme di Hutcheson. « Lo scrittore di cui maggiormente mi sono giovato, è il sig. Hutcheson, professore di filosofia morale all'università di Glascovia, il quale colle sue lezioni ed i suoi libri ha renduto servigi di cotanta importanza alla virtù ed alla religione, e prosegue con una fermezza instancabile nel suo arringo ».

(4) *Théorie des sentiments moraux*, trad. de l'angl., par madame de Condorcet, Paris 1798.

bert, ma quel che piace ad una parte diversa dalla sensibilità, cioè al sentimento ed al cuore. Essi avvisano che il sentimento del bene è un *senso morale* in tutto diverso dai sensi fisici, ed avente al pari di essi, le sue percezioni proprie ed indipendenti. Smith, è forza pur dirlo, non è tanto preciso su questo punto, e la stessa sua sagacia talvolta lo illude; ma egli scevera la simpatia dall'amore ordinario di sè stesso, e le dà un carattere affatto disinteressato ([1]). Or qual convenienza vi ha tra la sua dottrina morale e quella dell'egoismo?

L'egoismo è l'amore esclusivo di sè stesso, cioè la ricerca riflessiva e permanente del proprio piacere, del proprio benessere. Or che v'ha di più opposto all'interesse, quanto la simpatia e la benevolenza? Nella benevolenza e nella simpatia noi lungi dal desiderare il bene altrui in vista del nostro proprio interesse, facciamo spesso qualche sacrificio in servizio dell'uomo onesto che ci ha rapito il cuore. Se in questo sacrificio l'anima prova un piacere, questo non è che un effetto involontario del sentimento, ma non ne è il fine; ed egli è ben permesso all'anima di gustar questo piacere, perocchè l'è naturale la benevolenza da cui esso nasce.

74. Ma quantunque la Morale del sentimento non si possa confondere con quella dell'egoismo, pure essa incorre in molti errori e non riesce a costituire una dottrina conveniente alla condizione dell'uomo; solito difetto di ogni falsa Morale.

I sentimentalisti partono dal comun presupposto della esistenza di una facoltà speciale da essi chiamato *senso morale*, il quale, a loro credere, è la sorgente delle idee e dei principii. Quando le dottrine antropologiche della scuola sentimentalista vennero rannodate con la *Frenologia* ([2]), certi più grossi filosofi aggiunsero anche un organo a quella facoltà speciale, collocandola poi ove meglio tornava, secondo le animalèsche nozioni che diedero di tutto l'uomo morale. Egli è inutile trattenersi a dimostrare l'assurdità di questa trasformazione che la scuola medico-frenologica ha fatto subire alla facoltà istintiva e sentimentale della scuola scozzese. Imperocchè se le nozioni morali inchiudono idee astratte; se le idee astratte formano la prova più evidente della spiritualità dell'anima umana; se la spiritualità consiste nell'operare indipendentemente dalla materia; egli è chiaro che tanto ripugnano tra di loro i termini *organo-morale*, quanto i termini *materia-pensante*.

Ben merita però maggiore attenzione la dottrina dei moralisti scozzesi, i quali cercano nell'uomo *spirituale* una special facoltà che dia giudizio in materie morali. Egli è vero che ancor essi chiamano *senso*

([1]) Cons. Cousin, *Histoire de la phil. moderne au dix-huitième siècle*, lez. XVI-XVII.

([2]) Cons. Peisse, *Préf. aux Frag. de phil. de Hamilton*, pag. XXVII-XXIX, Paris 1860.

questa facoltà, forse per un certo riguardo verso la filosofia sensista allora ammessa dall'universale, « ma questo riguardo usato inverso la scuola sensualista è apparente e di mero nome, celando in sè un profondo divario ([1]) ». I sensisti con a capo il Locke credono, che la *sensibilità fisica* sia il principio siccome di tutte le altre idee, così della idea del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto; la scuola sentimentalista riconosce la sorgente di quelle idee in una facoltà spirituale, ma distinta dall'intelletto, cui i suoi seguaci si accordano nel denominare *sentimento* o *senso morale*.

Ma, a dir vero, io non veggo la ragione per la quale debba ammettersi una facoltà speciale per le idee del bene e del male morale, potendosi esse spiegare per la sola facoltà dell'intelletto. Divero la scuola sentimentalista nelle sagaci e minute ricerche che essa ha fatto nello studio delle facoltà dell'anima umana, ci ha lasciato questo canone generale: *le facoltà sono distinte, qualora i loro atti ed i loro obbietti sieno irreducibili* ([2]). Partendo da questo canone noi possiamo argomentare, che il senso morale potrebbe ammettersi come una facoltà speciale e distinta dall'intelletto, nel solo caso che l'obbietto e gli atti di quello fossero irreducibili all'obbietto ed agli atti di questo. Or qual'è l'obbietto del senso morale? Certo non altro che la moralità, il bene ed il male morale. Or la moralità di un'azione altro non è che la sua direzione all'ultimo fine; questa direzione è una relazione; ogni relazione è una verità; il *vero* nella sua generale universalità è obbietto dell'intelletto. Dunque tra il senso morale e l'intelletto vi è una compenetrazione obbiettiva, la quale vieta che l'uno fosse una facoltà distinta dall'altra. Oltre a questa compenetrazione obbiettiva èvvi ancora una compenetrazione subbiettiva riposta in ciò appunto che i giudizii morali del senso morale sono giudizii dell'intelletto. E per fermo, i giudizii morali riguardano la relazione delle azioni con l'ultimo fine; principio e fonte della moralità degli atti umani. Or la facoltà conoscitrice delle relazioni è l'intelletto o la ragione, se egli è vero che ogni relazione è una verità, e che a conoscere la relazione tra due termini è mestieri la riflessione, la quale è un atto tutto proprio dell'intelletto. Adunque non esiste in noi una facoltà speciale la quale sia fonte dei morali giudizii; ma il senso morale altro in sostanza non è che l'intelletto giudicante dei rapporti morali.

([1]) Cousin, *Op. cit.*, lez. XV, p. 190.

([2]) Questo criterio distintivo delle facoltà dell'anima non è una delle scoperte di Reid, come pretendono gli ammiratori della filosofia di lui, ma per lo meno è così antico, quanto la Scolastica. Valga per tutti san Tommaso. « Cum enim actus alicuius potentiae se non extendat ultra virtutem sui obiecti, omnis operatio quae *non potest reduci* in eamdem rationem obiecti, oportet quod sit alterius potentiae quae habeat aliam obiecti rationem »; *Qq. dispp.*, q. XV, a. 2 ad 3. « Non omnis differentia actuum potentias diversificat, sed sola illa quae non potest *reduci* in idem principium »; 1, q. LXXIX, a. 10 ad 3.

75. La sola ragione che potè dare qualche appoggio alla dottrina contraria, fu la prontezza e facilità dei giudizii morali ancor negl'idioti. Ma forsechè il criterio distintivo delle facoltà dell'anima umana è la facilità e prontezza dei loro atti? In tal caso l'abito sarebbe una nuova facoltà; anzi nella stessa facoltà bisognerebbe moltiplicare i principii di azione secondo la maggior facilità e prontezza dei suoi atti. Egli è vero che i giudizii morali sono più facili e più comuni; ma questo non dimostra già che sia diversa la facoltà, ma che ella è più portata a produr questi che altri. Imperocchè la morale essendo all'uomo più necessaria che gli alimenti, egli ebbe dalla provvida man creatrice al retto giudizio morale un impulso spontaneo ed urgente; onde veggonsi tutto dì persone inette a specolar metafisicamente, attissime ad operare, ed anche a specolare praticamente. Per altro la facilità e prontezza dei giudizii morali non deesi esagerare come spesso si è fatto; perocchè se parlasi dei primi principii morali, questi son facili e comuni, non perchè originino da una potenza speciale, ma perchè sono la manifestazione immediata dell'intelletto nella sfera della moralità. Non così poi le conseguenze rimote dei primi principii morali; imperocchè in Morale come in Metafisica i principii son facili, le deduzioni difficili. Infatti quanti non sono fra i moralisti i dispareri in certi punti! Io potrei indicarvi altre cause le quali spiegano la facilità dei giudizii morali senza autorizzarci a ricorrere ad una facoltà speciale; mostrandovi come sorgente di quella facilità or la pratica continua che noi facciamo dei giudizii morali; or l'autorità che abbrevia il corso della loro ricerca; or l'educazione, e quando ancora la stessa ignoranza, che diminuisce certe difficoltà che nascono dal troppo assottigliarsi nella speculazione (').

76. Ma concediamo pure che il senso morale sia una facoltà diversa dall' intelletto, può esso ergersi in principio primo ed universale del bene e del male? Vediamolo.

Se io opero bene, sento in me stesso una soddisfazione morale, una calma, una gioia che è superiore ad ogni affetto terreno; e per contrario, se io opero male, provo in me stesso un'angustia, un'ambascia che sempre mi accompagna e che non mi lascia giammai. Questi strazii, voi già lo sapete, sono quel tumulto interno che si chiama rimorso. Ma questo sentimento or di gioia or di tristezza non che essere il principio dell' idea del bene e del male, la presuppone. E per fermo come potrei io provare una soddisfazione morale per un'azione, se prima non avessi giudicato di aver bene operato? Qual rimorso potrei io avere di un'azione, se prima non la giudicassi cattiva? Dunque il sentimento interiore della gioia e della tristezza

(') Veggasi Taparelli, *Drit. nat.*, Dissert. I, c. IV.

invece di essere il principio dell'idea del bene la presuppone; ed è un evidente circolo vizioso il far derivare l'idea del bene da un sentimento che non potrebbe sussistere senza di essa ([1]).

La coscienza morale non altrimenti che la coscienza psicologica è un eco fedele di ciò che avviene nell'anima, e niente più. Essa non contiene in sè nè l'idea del bene o del male morale, nè il giudizio del merito o del demerito di un'azione che si compie fuori di noi; ma è un semplice suono che l'anima rende a sè stessa sotto le impressioni delle nostre modificazioni morali. In breve, la coscienza morale testimonia l'effetto che producono in noi le grandi concezioni morali, cioè il bene e le sue attrattive, il male ed i suoi orrori, la legge e le sue obbligazioni; ma non è essa che concepisce queste idee, bensì la ragione. Un pensatore ingegnoso e profondo ha detto: « bisogna distinguere due cose, la contemplazione confusa e la contemplazione chiara della legge morale. La coscienza non è altro che l'idea confusa dell'ordine, e di qui è che i suoi effetti rassomigliano meno a quelli di una concezione universale della ragione che a quelli dell'istinto e del senso ([2]) ». No: la coscienza morale non è la contemplazione nè distinta nè confusa dell'ordine; essa non è che l'anima consciente di ciò che avviene in lei; la contemplazione oscura o confusa dell'ordine non alla coscienza morale bensì alla ragione si appartiene.

Questo che noi diciamo dell'interno sentimento, vuolsi anche applicare al sentimento della simpatia e della benevolenza.

E per fermo, noi simpatizziamo con un'azione, perchè l'abbiamo giudicata come buona; e nello stesso modo noi simpatizziamo con un uomo, perchè vi scorgiamo la conformità dei suoi atti con la idea della giustizia e della onestà. Onde anche il sentimento della simpatia non è il principio dell'idea del bene, ma la presuppone e n'è il compagno fedele e la forza ausiliaria. Dall'altra parte se la simpatia fosse l'unico criterio del bene, tutto ciò per cui noi simpatizziamo, sarebbe bene. Ma la simpatia non si riferisce solo all'ordine morale: noi simpatizziamo ancora con gli altrui dolori e con la gioia, che certo non sono nè vizio nè virtù, nè bene nè male.

Più chiaramente presuppone l'idea del bene il sentimento il quale si spiega sotto la forma di benevolenza. Difatti non perchè noi amiamo un agente morale, giudicar dobbiamo buona la sua azione, ma dal perchè noi abbiamo giudicata buona un'azione, amiamo il libero autore di essa. Anzi il sentimento che si sviluppa nella forma di benevolenza oltre al giudizio del bene è preceduto da un altro giudizio morale, il quale non trovasi nel sentimento della

([1]) Cons. Matter, *La morale ou la phil. des mœurs*, c. II, p. 71-72, ed. cit.
([2]) Jouffroy, *Cours du droit naturel.*, lez. II, t. I, p. 53.

simpatia. Questo giudizio è: l'autore di una buon' azione merita di esser felice: l'autore di un' azione malvagia merita di soffrire in espiazione del delitto commesso. Da questo giudizio parte il sentimento di benevolenza per l'uno e di malevolenza per l'altro, non che l'indegnazione al cospetto del vizio premiato e della virtù punita.

Per le quali cose possiamo conchiudere che la scuola sentimentalista riconoscendo nel sentimento l'unico criterio del bene si avvolge in un perpetuo circolo vizioso, sostituendo continuamente l'effetto alla causa, la conseguenza al principio.

77. La scuola sentimentalista affidandosi in Metafisica al solo *istinto* ed in Morale al *sentimento*, non può rendere ragione di quelle supreme nozioni morali che sono la luce ed il piedistallo della scienza morale.

Se la Morale è la scienza dei doveri, egli è chiaro che una delle sue esigenze è di chiarire la nozione del dovere, risalendo all' ultima ragione esplicativa di quella idea, e mostrando il modo come essa si generi nell'umano intelletto. Or l'ultima ragione esplicativa dell' idea del dovere, il principio supremo di quella nobilissima e terribile nozione è l'idea del fine, non altro essendo il dovere che una necessità morale nascente dalla necessaria connessione delle azioni umane collo scopo supremo della vita. Laonde una scienza morale la quale accetti un criterio conoscitivo che poi sia incapace a risolvere il problema della finale destinazione dell'uomo, condanna anticipatamente sè stessa. Ma la scuola sentimentalista affidandosi in Metafisica al solo *istinto* ed in Morale al solo *sentimento* dichiara insolubili i problemi ontologici della natura dell' anima umana e della sua finale destinazione. Essa consumando tutte le sue forze in lavori incapaci di oltrepassare le descrizioni delle facoltà nostre, dichiara quistioni vane ed inutili quelle che riguardano la natura dell' uomo, la sua finale destinazione, le sue relazioni con la causa prima; e così disconoscendo il principio obbiettivo del dovere s' inabilita a renderne scientificamente ragione (¹). Difatti se il sentimento è l'unica guida della moralità delle nostre azioni, donde possiamo sapere che si dee fare quello che la coscienza ci prescrive di fare? La sola ragione che dar possiamo, si è che sentiamo che l' operare così è un dovere, e qui debbono aver termine le nostre ricerche, giacchè anche quando andassero più là, ritornerebbero sempre al medesimo punto.

Ma v'ha anche dippiù. Il dovere, come altrove dicemmo, deve nascere da un principio obbiettivo ed assoluto. Dunque il sentimento che è una facoltà subbiettiva non può spiegarlo, essendo assurdo

(¹) Cons. Riambourg, *L' Ecole de Paris*, § II, *École Ecossaise*, *Oeuv. phil.*, t. I, pag. 450-451, Paris 1837; e Boutain, *Psycol. experimentale*, Disc. prélim., t. I, p. XXV-XXVIII, Paris 1839.

che il soggetto leghi con vera obbligazione sè stesso. Dall' altra parte quella facoltà appartenendo ad un soggetto limitato non può partorire il dovere che è assoluto ed immutabile. Si dirà forse che quello che il senso morale impone all' uomo, viene approvato dalla ragione che concepisce l'ordine immutabile ed assoluto? Ma quando ciò sia, io dimanderò: se l'obbligazione imposta dal senso morale riceva oppur no dalla ragione conoscitrice dell'ordine la virtù di obbligare. Se non la riceve dalla ragione; dunque tornano le prime difficoltà. Se la riceve dalla ragione; qual bisogno vi è di ammettere un'altra facoltà? Che facoltà morale sarebbe quella, che non ha virtù di produrre nè legge nè obbligazione? Non si dovrebbe piuttosto dire, che il vero ed unico fonte della Morale sia la ragione?

78. Intendete da questo che la scuola sentimentalista dovea essere troppo impotente a confutare lo scetticismo morale e speculativo di Hume. Difatti quella scuola volendo confutare lo scetticismo del filosofo inglese con le sue conseguenze tanto dannose alla Religione ed alla Morale, gli oppose in Metafisica le testimonianze del senso comune degli uomini ed in Morale le deposizioni del senso morale. Ma Hume non negava che tutti gli uomini per un istinto naturale sogliono aggiustar fede a quelle verità speculative, di cui egli come filosofo dubitava; nè molto meno negava che gli uomini per un cieco senso morale ed istintivo ammettono le verità morali; ma avvisando che l'istinto è cieco e che il senso morale è privo di ogni ragionevole titolo, pretese che le nozioni morali non si potessero giustificare ([1]). Sicchè il punto di controversia contro Hume dimorava appunto nel definire, se le conoscenze ottenute per l'istinto e per il senso morale coincidano coi risultati della scienza ovvero sieno da questi contraddette. A questo còmpito non soddisfece la scuola sentimentalista, credendo non doversi disputare con quei che negavano o avvolgevano in dubbio le attestazioni del senso morale e dell'istinto, e così cambiando il mezzo con il fine, come notò il Mamiani ([2]), invece di migliorare la causa del dommatismo filosofico, la rese più debole ([3]).

([1]) *Recherches sur les principes de morale*, addition. 1, *Oeuv. phil.*, t. V, pag. 260-262.

([2]) « Errò (la scuola scozzese e sentimentalista) nel proporre per fondamento di ogni dimostrazione il consenso degli uomini, il quale è per sè medesimo un vero e saldo argomento, se s'appoggia ad altri ancor superiori, ma è nullo, se diviene principio e termine di ogni pruova; imperocchè a lui medesimo fan bisogno le prove. Scambiò adunque Reid il fine col mezzo; attesochè il senso comune è istrumento ultimo e inizio eccellente di ogni filosofia; ma il fine di questa è di pervenire quando che sia a rendere ragione degli assiomi del senso comune »; *Rinnovamento dell'antica filosofia italiana*, part. I, c. XVII, n. 3, p. 187, Firenze 1836, 3ª ed.

([3]) Cons. Moeller, *De l'état de la phil. moderne en Allemagne*, p. 28 e seg., Louvain 1843.

79. Il dovere presuppone la legge morale, la quale dev'essere assoluta, immutabile, obbiettiva ed indipendente dall' arbitrio umano. Questi due termini *dovere* e *legge* s'implicano a vicenda e sono correlativi; onde una filosofia la quale non può spiegare il dovere, non potrà neanche rendere ragione della legge morale. Difatti donde mai i seguaci della scuola sentimentalista partir possono onde arguire la notizia della legge morale? Certo non da altro principio che dal sentimento, chè questo è nella loro dottrina l'unico criterio e la sola sorgente delle nozioni morali. Ma il sentimento sebbene differisca dalla sensazione, pure partecipa alle condizioni essenziali della sensibilità; esso è variabile come questa; ha come questa la sua vivacità ed i suoi languori, la sua esaltazione e la sua debolezza. Per la qual cosa le sue ispirazioni essenzialmente variabili ed individuali non si possono ergere in una regola assoluta ed immutabile, come dovrebbe essere la legge morale.

Dall' altra parte movendosi dal solo sentimento non può arrivarsi alla concezione della legge morale come autonoma ed obbiettiva. Il sentimento in qualunque forma si spieghi è sempre un' emozione subbiettiva, è una modificazione del soggetto, e non è che pura modificazione. Or se esso è il solo criterio distintivo tra il bene ed il male, la sola sorgente della nozione della legge, io potrò dimandare: con qual diritto voi credete obbiettiva la distinzione tra il bene ed il male e la legge morale, mentre il mezzo che ve la rivela è subbiettivo? Allora sarà trapiantata anche nel campo della Morale la celebre quistione *del ponte*, senza che essa possa essere ragionevolmente risoluta dalla scuola sentimentalista. Uditelo dalla bocca stessa di Jouffroy, il quale dopo Royer-Collard si mantenne più degli altri fedeli alla filosofia scozzese e sentimentalista. « È un fatto che crediamo, egli dice, ma abbiamo fondamento a credere quello che crediamo? È realmente vero quello che giudichiamo vero? Questo universo dove siamo inviluppati, queste leggi da cui esso sembra essere governato, e che ci travagliamo a scoprire, questa causa potente, savia e giusta che affidati alla nostra ragione presupponiamo esserne l' autore, queste massime del bene e del male che il genere umano rispetta, e che ci paiono costituire la legge del mondo morale, sarebbero un' illusione e un sogno connesso, ed un sogno altresì, come tutto il resto, l' umanità, e con essolei noi che ne siamo parte? Quistione spaventevole, dubbio terribile che sorge nel pensiero volontario di ogni uomo, il quale riflette, e che la filosofia ha soltanto ridotta a termini più precisi nel problema che gli Scozzesi le vietano di proporre ([1]) ».

([1]) *Préface aux oeuv. de Reid*, p. CLXXXVII-CXC. È noto come questo scrittore stimasse, che lo scetticismo non può confutarsi con argomenti razionali, e

LEZIONE X

La Morale Razionalistica

SOMMARIO

80. La Morale razionalistica fu una reazione contro le precedenti dottrine morali — 81. Esposizione dell'imperativo categorico di Kant — 82. Assurdità della volontà legislatrice ed autonoma di Kant, ed andirivieni in cui egli s'impiglia — 83. Bontà relativa del suo imperativo morale — 84. Nondimeno esso è difettoso, perchè non abbraccia tutto il bene morale — 85. È anche negativo — 86. È troppo astratto e non mostra il titolo della morale obbligazione — 87. Non è veramente puro ed autonomo — 88. Subbiettiva il dovere — 89. È una menzogna, più una pretensione — 90. Il principio: *Perfeziona te stesso* — 91. Esso non è primo principio etico — 92. È al tempo stesso troppo ristretto e troppo vago — 93. Di due altri principii difettosi: *siegui il lume della ragione: imita Dio* — 94. Contro il primo di questi principii si osserva, essere esso incapace a costituire un vero principio etico — 95. Osservazioni speciali contro il Cousin — 96. Contro il secondo si mostra che esso presuppone un altro principio etico — 97. Non è semplice e determinato — 98. È troppo vasto ed impraticabile.

80. La filosofia morale al secolo XVIII fuori d'Italia ([1]) costituì tre scuole principali. In Francia regnava la dottrina del piacere e dell'interesse; in Inghilterra e propriamente nella Scozia s'insegnava la Morale del sentimento; in Germania, il saggio e coscienzioso discepolo di Leibniz, Wolfio sosteneva con onore la dottrina del bene morale, di cui egli attribuiva, come Malebranche, Clarck e Cudworth, la conoscenza e l'autorità alla ragione. Contro queste tre scuole Kant intende di stabilire la sua Morale; ma egli è soprattutto l'avversario di Elvezio e di Hutcheson, cioè della dottrina del piacere e dell'interesse e di quella del sentimento.

81. Le due opere più celebri di Kant sono la *Critica della ragione*

però dichiarasse egualmente legittimi il credere dell' umanità ed il dubitare degli scettici. Veggasi, *Fragments* ecc., *Hist. de la phil.*, Fragm. III, pag. 217, Paris 1838, 2ª ed. I suoi lavori postumi se non fossero stati mutilati dal Damiron, il quale li raccolse e pubblicò col titolo: *Nouveaux Melanges*, ci avrebbero lasciato altri argomenti del pirronismo dell'Autore. Per altro chi ama conoscere alcuni di questi brani, i quali chiariscono meglio il pirronismo di Jouffroy, e conoscere al tempo stesso la storia della mutilazione degli scritti postumi di quest' autore, potrà leggere la Raccolta Religiosa, *La Scienza e la Fede*, vol. V, 359-369, Napoli 1843.

([1]) Dico fuori d'Italia, perocchè non è vera la sentenza del Cousin, il quale assevera, che la filosofia italiana di questo secolo si strisciava sulle orme del sensualismo francese. Vedi p. 19, nota ([2]).

teoretica e la *Critica della ragione pratica* (¹); quella contiene la soluzione del problema della conoscenza speculativa; quest'abbraccia la soluzione del problema morale. Voi ricorderete che lo scopo propostosi dal filosofo di Conisberga nella *Critica della ragione teoretica* fu di combattere lo scetticismo di Hume, e come non ostante la bontà delle sue intenzioni egli sia riuscito alle medesime conclusioni dello scettico inglese. La ragione umana ristretta nella sola sfera della subbiettività non potette pronunziare nessun giudizio circa la obbiettività: onde con linguaggio tolto all'antico scetticismo fu detto: *noi conosciamo i fenomeni non già i numeni delle cose.*

Ma al grande ingegno di Kant così sincero e pieno di vigore logico non poteva sfuggire che lo scetticismo è uno stato troppo violento per l'uomo e troppo evidentemente contrario alla sua vita pratica. Imperocchè se quell'errore può essere un episodio di una intelligenza la quale partendo da falsi principii trovasi per il corso inesorabile della logica condotta a quel suicidio di sè stessa, non può mai costituire uno stato normale della vita pratica e morale dell'uomo. Era dunque mestieri che Kant fosse uscito da quel crudo subbiettivismo o scetticismo a cui lo avea condotto la *Critica della ragione pura*, ed a questo scopo è indirizzata la sua *Critica della ragione pratica.*

Tra tutt'i problemi morali discussi dal filosofo da Conisberga il solo che presentemente deve occuparci, è questo: qual'è il significato, il valore e la formola del supremo principio della moralità?

La ragione comune, dice Kant, ci fornisce una nozione la quale studiata in sè stessa e nelle sue conseguenze ci condurrà al principio di cui noi cerchiamo la definizione. Questa nozione della ragione comune è quella di una *buona volontà*; la sola che è bene in sè. I doni dello spirito, i beni di fortuna ed anche i meriti dell'ingegno non hanno una bontà assoluta, ma una bontà relativa; essi tanto valgono quanto l'uso che se ne fa. Ma la buona volontà ha una bontà assoluta, giacchè ha un valore in sè stessa e non già per i suoi risultamenti (²). Ma che cosa è questa volontà *buona* ed *autonoma*, da cui Kant parte nelle sue ricerche sul principio supremo della moralità?

Noi intendiamo che la volontà non può entrare in esercizio senza un oggetto offertole dall'intelletto: onde non sappiamo formarci un concetto preciso di ciò che sia una volontà indipendente da ogni oggetto e studiata soltanto in sè stessa. La volontà è una tendenza;

(¹) Quest' opera comparve nel 1788, cioè sette anni dopo la *Critica della ragione pura*, e due anni prima la *Critica del giudizio*. Ma nel 1783 Kant pubblicò i *Fondamenti della metafisica de' costumi*, dove analizzò i supremi principii della moralità. Ma questo scritto fu da lui fuso anche qua e colà nella *Critica della ragione pratica*, onde quest'ultimo scritto rimase più celebre. Nondimeno noi lo citeremo, quando ci occorrerà.

(²) *Fondaments de la métaph. des moeurs*, sect. I, p. 13-14, trad. Barni.

ogni tendenza deve avere uno scopo; dunque è tanto assurdo parlare di una volontà indipendente da ogni scopo e da ogni termine, quanto è assurdo parlare di moto senza termine. Ma Kant per via di un'assurda astrazione arriva a separare la volontà da ogni obbietto ; considera la volontà solo in sè stessa, e questo è quello che egli intende per volontà *buona* ed *autonoma*. Questo che è inintelligibile nel sistema della verità, è pienamente chiaro e logico nel sistema di Kant; perocchè dobbiamo ricordarci come il metodo soggettivo ed idealistico di lui gl'imponeva la riserva di non uscire fuori del soggetto, e come avendo egli negato ogni valore obbiettivo all'idea della ragione pura, non poteva riconoscere nell'idea del bene come scopo della volontà tal valore da fondarvi sopra l'obbiettività del dovere.

Poichè Kant è partito dal solo principio subbiettivo della volontà, egli non può dedurre altrove il concetto del dovere e della legge morale, che dalla sol'analisi della volontà subbiettiva ed autonoma. Difatti, egli dice, la volontà è buona, perchè buona è la sua azione; dunque, ricercare il principio formale che costituisce una buona volontà, vale altrettanto che cercare il principio formale che rende buona l'azione ([1]). Or quando è che un'azione è propriamente buona? Acciocchè un'azione sia buona, non basta che essa sia conforme al dovere, ma si richiede che sia fatta solo in vista del dovere. Se così non fosse, poco importerebbe nella sfera della moralità il motivo che determina l'azione; onde il mercante che paga i suoi debiti per salvare il suo credito, compirebbe un'azione così morale, come è quella di chi paga i suoi debiti per obbedire alla legge del dovere ([2]). Di qui Kant deduce che l'azione morale ripete il suo valore non dallo *scopo* che essa si propone, ma dal *principio* che la determina. Questo principio è sempre il dovere, il quale perciò può definirsi: *la necessità di fare un'azione per il solo rispetto puro della legge* ([3]). Ma qual'è questa legge?

Egli è chiaro che Kant nel ricercare la legge morale non poteva uscire fuori dell'*io*, giacchè questo sarebbe stato contrario e al suo metodo idealistico ed all'*autonomia* della volontà proclamata da lui. Ma concentrandosi nell'*io* non poteva affidarsi alla ragione teoretica; chè questa era stata già convinta d'impotenza obbiettiva. Non rimaneva adunque che interrogar la coscienza ([4]) e osservare scrupolosamente i suoi dettati nella sfera della moralità. Or se io consulto la coscienza senza ragionamento, senza discussione, senza deduzione, cogliendola, per così dire, sul fatto delle sue manifestazioni intime

([1]) *Ibid.*, p. 15.
([2]) *Ibid.*, p. 20-21, e *Critique de la raison practique*, Part. I, lib. I, c. I, § 4, Théorème III, p. 167-168, trad. Barni.
([3]) *Fond. de la mét.*, ecc., sect. II, p. 45-46.
([4]) Intorno a questa coscienza vedi ciò che dicemmo a pag. 57.

e dirette, io odo uscire dalla sua essenza una voce imperiosa, che mi prescrive di fare tal cosa e di evitarne un' altra, ed in generale di operare in modo che la mia azione possa essere riguardata dai miei simili come una legge universale, e questi essendo forniti della medesima natura e coscienza sentono la stessa voce imperiosa del dovere, e vanno soggetti alla medesima legge. Dunque la legge morale sgorga dal fondo stesso dell' *io*, e può recarsi nella forma di questo imperativo categorico: *Agisci in modo che la massima della tua azione possa essere eretta in una legge universale dei tuoi simili* (¹). Inesorabile corso della logica! La ragione umana giunta all' ultimo termine dell' astrazione non trova che un sol fine, che una sola legge, e questa è ella stessa. Però Kant fu logicamente obbligato a considerar l'uomo come fine a sè stesso, e far la ragione legislatrice di sè medesima.

82. Lo spirito umano par così fatto, che prima di fermarsi nel giusto mezzo debba stancarsi negli estremi opposti. La Morale kantiana surse per una specie di reazione contro la Morale egoistica e sentimentale, in cui era disconosciuto il carattere ragionevole della Morale. Il merito di Kant, come altrove dicemmo (²), è di aver proclamata la necessità della ragione nel dominio della Morale, e di aver conosciuto che una Morale poggiata unicamente sul senso o sull' istinto è indegna dell'uomo. Ma come d' ordinario suole avvenire che la fuga di un errore conduce al vizio opposto, Kant non si contenta di stabilire che la ragione è il *principium cognoscendi* della Morale, ma vuole ancora che sia il *principium obligationis* (³), sino a dire che la volontà *è la causa dell' Ethos* e la legislatrice della propria legge (⁴). Or è egli mai possibile che la volontà imponga a sè

(¹) La formola della legge morale che sopra ho indicata, è testualmente quella di Kant. Cons. *Fond. de la mét. des moeurs*, sect. I, p. 27; sect. II, pag. 58, trad. Barni. Essa è la prima espressione del pensiero di lui, e non già la modificazione di una formola precedentemente stabilita dal medesimo, come pretende il Willm, *Op. cit.*, Part. I, sect. II, c. II, t. I, p. 405. Posteriormente nella *Critica della Ragione pratica* Kant modifica quella prima formola con un'aggiunzione che non ne cambia affatto il significato, giacchè vi aggiunge solo l'idea della *natura* a cui noi apparteniamo. Egli dice: « Agisci sempre come se la massima della tua volontà dovesse essere eretta dalla tua volontà in una legge universale della natura », ovvero « Dimandati, se considerando l'azione che vuoi fare per la legge della natura di cui tu fai parte, puoi riguardarla come possibile per la tua volontà ». Così l'idea della natura ragionevole diviene per Kant il *tipo* secondo il quale noi dobbiamo determinarci e giudicare delle nostre azioni nella realtà. Veggasi Barni, *Examen des fond. de la mét. des moeurs et de la crit. de la raison practique*, p. 32-33, 84, 99-100 e 120, ed. cit.

(²) Vedi pag. 19-20, 54.

(³) *Elementi metafisici della teoria del dritto*, in ted., pag. XXVIII, Gotha 1838, 2ª ed.

(⁴) Cons Giulio Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, trad., lib. I, sez 2, c. I, p. 126, ed. cit.

stessa la propria legge? Se noi prendiamo la volontà nel suo ordinario significato, come Kant stesso la intende in più luoghi, cioè come la facoltà di volere, egli è chiaro che non può essere *legislatrice.* La legge è necessariamente indipendente dal mio volere; che io la voglia oppur no, essa non cessa di essere legge. Una legge che risulterebbe dalla mia volontà, sarebbe *subbiettiva* e contingente; anzi essa non *esisterebbe*, ma sarebbe *fatta* da me. E poichè la volontà mia è dotata di libero arbitrio, la legge morale sarebbe tutt' arbitraria, e così smetterebbe la sua assolutezza, immutabilità ed universalità. In breve: contro questa volontà autonoma di Kant militano con più forte ragione tutte quelle obbiezioni che da noi furono fatte contro coloro, i quali riconoscono nella sola volontà di Dio il fondamento supremo della legge morale ([1]).

Se non che Kant in più luoghi toglie la volontà in un significato tutto diverso dall' ordinario. Per lui la volontà non è altro che la ragione pratica; immedesimando così la facoltà del volere con l' altra del conoscere ([2]). Ma se la volontà è identica alla ragione, perchè significare con due nomi diversi la stessa facoltà? Se la volontà è identica alla ragione, come mai può avvenire che quella si opponga ai dettati di questa, ed abbia bisogno di una norma che la sottoponga alla legge?

Ma sia pure che la volontà possa essere identica alla ragione: la teorica di Kant non cessa di essere assurda. Imperocchè quelle stesse ragioni le quali valgono a dimostrare, che la ragione umana non può essere la causa creatrice del vero, dimostrano con la stessa forza che essa non può essere autrice della legge morale. Difatti la legge morale è l'espressione dell'ordine nella sfera delle azioni umane riguardate in relazione con l'ultimo loro fine. Or l'ordine risulta dai rapporti immutabili delle cose, i quali si risolvono sempre in altrettanti veri. Dunque il bene come il vero non sono una creazione dell' umana ragione. Nello stesso modo che nell' ordine speculativo la ragione umana scopre le leggi del vero ma non le crea ([3]), nell' ordine pratico è l'istrumento ed il mezzo conoscitivo della legge morale, ma non ne è la causa creatrice. Essa non fa altro che apprenderne i dettati ed i principii, riconoscerne la necessità intrinseca e la forza obbligatoria e manifestarli alla volontà. Ma questi principii, checchè ne pensino i kantisti, preesistono alla conoscen-

([1]) Ved. pag. 201-202.

([2]) *Critique de la raison practique*, Part. I, lib. I, c. 1, p. 216, trad. Barni.

([3]) Sant' Agostino notò che la stessa verità *logica* consistente nella connessione delle conclusioni con le premesse è scoperta ma non creata dalla mente umana. « Ipsa tamen veritas connexionis *non instituta sed animadversa est ab hominibus et notata*, ut eam possint discere et docere »; *De Doct. christ.*, lib. II, c. XXXII.

za della ragione umana, e lungi dall'esser veri ed obbligatorii, perchè l'umana ragione li pronuncia tali, questa invece li dichiara veri ed obbligatorii, perchè come tali le si affacciano e le si dimostrano ([1]).

Ma forse Kant potrebbe intendere in altro significato la ragione e la volontà considerate come legislatrici ed autonome. Allochè egli dice che la volontà e la ragione debbono obbedire alla *propria* legge, potrebbe intendere che vi è una legge convenevole alla natura di una volontà ragionevole, e che a questo titolo ella deve valere per tutti gli esseri ragionevoli. Sia pure; ma in tal caso è la legge che si applica alla volontà, non è la volontà che detta la legge; la ragione la *riconosce* come convenevole, ma non la *fa*.

83. Lasciando di ripetere qui contro l'obbiettività della legge morale stabilita da Kant tutti quei dubbii che altrove esposi e giustificai ([2]), io passo senza più ad esaminare il principio morale, *l'imperativo categorico* ammesso da Kant come pietra angolare di tutta la moralità delle umane azioni. *Opera in modo che la massima della tua azione possa divenire una legge universale dei tuoi simili*, è il supremo principio etico del filosofo da Conisberga. Riconosciamo innanzi tutto ciò che vi ha di vero e di buono in questo principio.

Egli è certo che quel principio è un mezzo per discernere se una azione sia conforme o contraria al dovere, poichè ogni azione che non può essere considerata senza contraddizione come una legge generale dell'ordine di cui noi facciamo parte, è evidentemente contraria a quest' ordine, e per conseguenza anche a quello che la ragione esige da noi. Inoltre, quel principio è anche un mezzo utile in molti casi, nei quali lo interesse personale è in giuoco, giacchè sostituendo il motivo generale al motivo personale ci aiuta a correggere le illusioni del secondo per mezzo del primo. Questi mi sembrano i due più notevoli pregi della massima kantiana.

Ma non ostante questi pregi, quel principio etico non può essere accettato per più ragioni.

84. Vi sono molte azioni dalle quali io posso astenervi senza violare l'ordine di cui io sono una parte; e ve ne sono altre che io posso compire, ancorchè non mi sieno imposte dalla legge del dovere, ma che intanto non cessano di essere moralmente buone, anzi hanno una moralità superiore. Decio avrebbe adempito alla legge, se fosse morto in mezzo ai suoi concittadini senza aver nociuto ad alcuno; ma egli fece dippiù precipitandosi nella voragine. Laonde tutta la

([1]) Più di cinque secoli prima di Kant san Tommaso avea confutata la volontà *legislatrice* in queste sublimi parole: « ... ratio humana secundum se non est regula morum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda »; 1ª 2ae, q. XCI, a. 3 ad 2. Cons. *ibid.*, q. XCVI, a. 1 ad 3.

([2]) Ved. pag. 56-57.

Morale, come innanzi dicemmo ([1]), si compendia nella legge del dovere e della giustizia e in quella della carità, della beneficenza, del sacrificio. Ora la formola del principio kantiano non esclude certamente le azioni che sorpassano i limiti del dovere e vanno a finire nel sacrificio, ma neanche le inchiude. *Non violar la libertà del tuo simile: non far del male ad altri*; *non essere ingiusto*, ed altrettali doveri sono i soli che nel principio kantiano trovano la ragione della loro esistenza. Ma gli atti del sacrificio non sono in quel principio compresi; sicchè come il Kant ha mutilata la morale riducendola al solo dovere ([2]), ha ancora ristretto troppo il principio morale, riducendolo solo a quello della giustizia. Kant vi dirà, che le azioni della carità sono doveri *imperfetti* non già *perfetti*, e che la sua formola ha appunto il vantaggio di farvi distinguere gli uni dagli altri. Ma perchè compio io certi atti che il dovere non m'impone assolutamente? Perchè oltre alla legge del dovere, io obbedisco anche a quella della carità? Invano cercherete nella formola kantiana la risposta a queste inchieste.

85. L'altro difetto del principio kantiano è, che esso è piuttosto negativo che positivo; esso indica piuttosto ciò che bisogna evitare che quello che bisogna fare; quello che è contrario al bene, non quello che gli è conforme. Egli è vero che questi limiti sono logici nel sistema di Kant, il quale restringe tutta la moralità al solo dovere; ma non abbiamo noi dimostrato che oltre al dovere ed alla legge della giustizia vi è un'altra forma morale, cioè la legge della carità, del sacrificio, della beneficenza?

86. A questo secondo difetto dell'imperativo morale del filosofo da Conisberga io aggiungo un terzo, comune a tutta la sua filosofia, ed è l'eccessiva astrazione di quel principio. La forma della universalità è il solo titolo su cui Kant fonda la obbligazione morale imposta dal suo principio. Or senza dubbio il dovere è qualche cosa di universale; esso è obbligatorio per me e per voi e per tutti gli uomini in generale. Ma non basta dire che la legge morale è universale, bisogna indicare ancora la ragione della sua universalità; in somma bisogna rendersi ragione della universalità dell'obbligazione che il principio etico impone. Or questa ragione si lascia assolutamente desiderare nella formola dell'imperativo kantiano; esso dice che la universalità è il carattere essenziale della legge morale, ma ne sopprime, per così dire, i motivi. Quando voi mi dite, che io sono obbligato ad operare in un modo anzichè in un altro, perchè così comanda la ragione, io posso dimandarvi la ragione di questo comando; e se voi invocate per risposta la universalità di quel comando, non avrete ancora soddisfatto alla mia inchiesta; perocchè io posso sem-

([1]) Vedi pag. 174-175. ([2]) Vedi pag. 176.

pre dimandarvi la ragione di questa universalità. Eppoi, per sentirci obbligati a compire un'azione ci è forza considerare, se gli altri uomini sieno parimenti obbligati come noi? Non basta considerare l'azione nella sua necessità col fine, da cui ogni dovere morale procede?

87. Ma vi ha ancora dippiù. Kant novera tra i principii empirici ed *eteronomi* di Morale tutti quelli che non partono dalla volontà *pura* ed *autonoma*, cioè da una volontà in cui si faccia astrazione dal suo soggetto. Se questo fosse vero, il suo principio come quello che trae la sua forza obbligatoria dalla considerazione della sua universalità, non sarebbe puro ed autonomo. Imperocchè per estendere quel principio agli altri uomini bisogna pensarli per lo meno come possibili. In questa considerazione gli altri uomini diventano per me altrettanti oggetti, e quindi il principio non è più puro, cioè scevro di oggetti, come Kant lo voleva. Anzi in qual maniera posso io ergere in legge a me stesso il modo libero del mio operare, se non considero la mia volontà come oggetto rispettabile?

88. Da ultimo, il principio kantiano è pienamente subbiettivo. Imperocchè con qual diritto posso io trasferire nell'ordine obbiettivo quel dovere a cui io mi sento obbligato? Finchè il principio del dovere è obbiettivo ed a tutti comune, e si concede alla ragione umana il potere di conoscere l'identità psicologica dell'umana natura e l'identità obbiettiva del fine in tutti quelli che partecipano di quella natura, la legge del dovere che io sento in me, si può trasferire negli altri esseri morali appartenenti al medesimo ordine. Ma Kant nega il principio obbiettivo del dovere; non concede all'umana ragione un valore obbiettivo; ha la pretensione di fondare un principio morale indipendente da ogni considerazione antropologica, e tutti questi errori sono altrettanti impedimenti che gli precludono la via a stabilire legittimamente il valore obbiettivo dell'imperativo categorico.

89. Kant essendosi rinchiuso in un sistema eccessivamente soggettivo ha dovuto stabilire un principio morale estremamente menzognero e superbo. Egli aspira a far la legge a tutti, e poichè ha la pretensione di non tollerare una legge superiore a quella dell'uomo, deve nella ragione individuale trovare il principio che deve servire di regola alla universalità degli esseri morali. Questa pretensione è una continua menzogna; più una intollerabile ambizione. Menzogna, perchè dagli atti di una ragione individuale non si può dedurre una legge universale ed assoluta; ambizione, perchè elevare in legge universale della totalità degli esseri morali una concezione individuale è evidentemente una pretensione che sorpassa come i nostri dritti così anche i nostri mezzi (*).

(*) Cons. Matter, *La Morale* ecc., c. III, p. 186-187.

90. Un altro principio subbiettivo ammesso da molti filosofi e prima e dopo di Kant è il principio del perfezionamento. *Perfeziona te stesso*, dissero Leibniz ([1]), Wolfio ([2]), Jouffroy ([3]), e Damiron ([4]), è il supremo principio morale, l'imperativo universale del bene. Partendo da questo principio l'Ahreus è stato condotto a dire, che « la destinazione finale dell'uomo consiste nello sviluppamento integrale delle sue facoltà e nell'applicazione di esse a tutti gli ordini delle cose, conformemente all'ordine generale ed alla natura di ciascuna cosa in particolare ». Onde poi ha dedotto nella teorica sociale la settemplice associazione, *religiosa*, *politica*, *scientifica*, *morale*, *industriale*, *estetica* e *commerciale*.

Se vogliamo ricercare la ragione che condusse questi filosofi ad ammettere quell'enunciato principio, la troveremo in un vero universalmente consentito da essi ma mutilato. Osservarono essi che il supremo principio etico deve contenere la norma universale del dovere. Or poichè il principio obbiettivo del dovere è il fine, e questo in quanto è conseguito dall'agente, costituisce la sua perfezione, così è che essi elevarono a supremo principio etico il perfezionamento di sè medesimo.

91. In questo processo vi è un vero profondo ed è, che il principio supremo del dovere non altrove può ripetersi che dal fine, e che il fine è perfezione dell'agente. Ma quei filosofi non videro che il dovere, comechè sia la parte più austera della Morale, pure non è tutto il bene; onde il supremo principio morale non può essere solo quello che impone il dovere, ma quello che in una vasta e comprensiva sintesi abbraccia le due forme della moralità, cioè il dovere ed il sacrificio, la legge della giustizia e quella della carità. E quando pure si volesse concedere, che tutta la Morale si contenga nella sola legge del dovere, non per questo il supremo principio etico potrebbe collocarsi nel perfezionamento di sè stesso. Difatti sebbene sia vero che l'agente morale adempiendo la legge della moralità venga a perfezionare sè stesso, e che la massima sua degradazione stia nel violar quella legge, pure la perfezione che ridonda all'agente dall'osservanza della legge è conseguenza non già principio dell'atto

([1]) Per altro Leibniz, il cui eclettismo gli fa accettare in Morale le dottrine più disparate, cf. Ritter, *Hist. de la phil. moderne*, trad. Challemel-Lacour, lib. III, c. II, t. II, p. 361, ed. cit., non dubita di ammettere a principio della Morale quello stesso proclamato da Hobbes e così severamente censurato da lui « ... la morale, *egli dice*, à des principes indémonstrables et qu'un des premiers et des plus practiqués est, qu'il faut suivre la joie et éviter la tristesse »; *Nouv. Essais*, lib. I, c. II, § I, p. 213, éd. Erdmann.

([2]) *Instit. iur. nat. et gent.*, § 43.

([3]) *Droit nat.*, lez. I-II.

([4]) *Morale*, *Préf.*, p. XI e seg., ed. cit.

morale. Ora il supremo principio etico deve stabilire la pietra di paragone per iscernere la moralità dell'atto considerato in sè stesso non già nelle sue conseguenze: altro è dire: *il tal atto è ordinato; dunque mi perfeziona*, ed altro è poi dire; il *tal atto mi perfeziona; dunque è ordinato*. In breve, la perfezione che l'agente morale conseguisce col suo operare è segno della moralità ma non principio; è effetto ma non causa.

92. Dall' altra parte questo principio: *Perfeziona te stesso*, è ad un medesimo troppo ristretto e tropo vasto. Se voi mi dite: *perfeziona te stesso*, posso subito dimandarvi: *in che modo debbo perfezionarmi?* Finchè voi non m'indicherete quel modo; non mi direte: che debbo perfezionarmi secondochè l'ordine delle mie facoltà richiede, quel principio: *perfeziona te stesso*, mi rimarrà sempre troppo ristretto ed oscuro. Che se voi vogliate prescindere dall'ordine come supremo principio direttivo del perfezionamento di sè medesimo, voi m'indicherete un dovere troppo generale senza mostrarmi la norma; m'indicherete il bisogno del moto senza mostrarmi la direzione. In tal caso poichè ogni facoltà tende alla sua perfezione, voi assegnerete per fine dell' uomo tutt'i beni a cui tende ciascuna delle sue facoltà. Onde la logica, la rettorica, la poetica, l'igiene, l'economia diventano altrettante *morali obbligazioni*; e l'uomo sarà *obbligato* di occuparsi della *educazione* delle bestie pacifiche, a sterminar le nocive o schifose, ad amare i zeffiri ed i boschetti ameni; in somma, ad amar la natura benigna come sorella., ad odiar la contraria come matrigna. Damiron è logico quando deduce tutte queste conclusioni dal suo principio etico (¹).

93. Vi sono due modi per negare la verità; l'uno diretto, l'altro indiretto; quello consiste nel partire da un principio il quale contenga l'aperta negazione della verità; questo nel non abbracciar tutta la verità ma dimezzarla. I sistemi sinora esposti ed analizzati appartengono alla prima classe, perocchè essi assegnano alla Morale un principio che condotto innanzi a fil di logica riesce alla più completa negazione di essa. Ma oltre a questi sistemi ve ne hanno altri, i quali ammettono un principio vero di Morale ma non l'abbracciano in tutta la sua interezza. Questi son molti, ma io mi restringerò ad esporre ed esaminare i principali.

Si accorsero molti che una Morale veramente degna dell'uomo deve poggiare sopra un ordine di ragione, ed essere conforme al lume naturale di essa. Movendo da questa osservazione essi furono indotti a formolare il principio della Morale in un dettato il quale esprimesse chiaramente la sua parte ragionevole. Onde assegnarono alla Morale questo principio: *segui il lume della ragione; opera confor-*

(¹) *Op. cit.*, Préf., pag. XVIII, e c. II, pag. 152.

mente alla verità; realizza colle tue azioni il vero. Questo principio è sostanzialmente quello del Consin ([1]) e di Wollaston ([2]).

Ma il lume della ragione, ripigliarono altri, trae la sua obbiettività dal vero obbiettivo e sussistente fuori della mente. Questo vero sussiste nella mente divina; dunque se egli è vero che nelle azioni morali debbo seguire il lume della ragione, vuol dire che debbo nelle mie azioni imitare Dio. Di qui il principio proposto da Reinhard ([3]) in Germania e da Ermenegildo Pini in Italia ([4]): *imita Dio. Siegui il lume della ragione, imita Dio* sono i due principii incompleti più celebrati, cui molti altri si potrebbero ancor ridurre.

94. Ogni sistema che si rannoda esclusivamente al carattere ragionevole dell'uomo e non tiene alcun conto delle altre facoltà, conduce a certe formole, le quali brillanti che esse sieno, mancano di profondità e di verità. Che il principio supremo della Morale debba essere l'espressione della verità, non può dubitarsene; imperocchè quel supremo principio deve legare la volontà di soggetti intelligenti e liberi. Ora un soggetto intelligente non può essere legato che dal vero; la volontà di un soggetto intelligente non può essere legata se non dal bene conosciuto prima dall'intelletto come vero. Ma da ciò non bisogna inferire, che la sola verità basti a costituire il titolo della obbligazione nel supremo principio morale. Imperocchè il supremo principio morale può partorire una vera obbligazione morale solo a patto che per mezzo della ragione si manifesti alla volontà come norma assoluta del bene; perocchè da una parte non v'ha nulla di morale fuori della volontà, e dall'altra solo il bene assoluto è capace di generare una vera obbligazione. Se il solo titolo della morale obbligazione fosse la verità, ne seguirebbe che la virtù ed il dovere non sieno un abito della volontà ma dell'intelligenza, avvegnachè la verità si conosca per la intelligenza, e non perfezioni se non la intelligenza. Ma chi non vede l'assurdità di questa dottrina?

95. Queste osservazioni hanno tutto il loro valore sì contro il Cousin sì contro Walloston. Ma il principio etico come è proposto dal filosofo parigino, è viziato da molti altri errori i quali sono altrettante conseguenze del suo principio speculativo. Il Cousin dice: *siegui il lume della ragione*. Ma questa ragione, noi dimandiamo, è la ragione personale o la ragione impersonale? Se la ragione personale; dunque voi fate la ragione legislatrice di sè stessa, e quindi siamo nel sistema di Kant. Se la ragione impersonale; dunque voi collocate il principio della obbligazione nel nulla, anzi nella contraddizione; giacchè un nul-

([1]) *Cours du 1818*, publié par Ad. Garnier, lez. XXXII, XXXVIII-XXXIX, Paris 1836.

([2]) *Saggio di Religione naturale* ecc., in ingl., Londra 1724, 1726, 1738.

([3]) *Sistema di morale cristiana*, in ted., t. I, § 55, 90, Wittemb. 1797.

([4]) *Protologia*, § 321, 323, 328, Mediol. 1803.

la ed una contraddizione è la ragione impersonale ([1]). Il Cousin ci dirà, che il lume della ragione che egli propone come norma di morale obbligazione, è l'idea della giustizia e della verità, le quali non sono un nulla ma la massima realtà. Ma di grazia, in che modo l'idea della giustizia e della verità possono dirsi una massima realtà? Ogni idea ha la sua realtà in un soggetto ideante; dunque se l'idea della giustizia e della verità sono cose obbiettive e reali, sussistono in una mente assoluta, in una ragione obbiettiva, cioè in Dio. Cousin non nega questa deduzione, ma non si accorge che essa è la più chiara confutazione del suo sistema. Imperocchè se il lume della nostra ragione è l'idea della verità e della giustizia, e se queste idee hanno la loro realtà obbiettiva in Dio, ne siegue logicamente che il fondamento primario della obbligazione non debbesi collocare nella ragione impersonale, ma nella ragione divina.

96. Più apparentemente vero ma non meno difettoso è l'altro principio morale della imitazione di Dio. Cotesto principio non è supremo, avvegnachè presupponga innanzi a sè un altro principio. Per convincersene, basta considerare attentamente se di quel principio si possa e si debba dare qualche ragione. Se io dimandassi: « perchè dite voi che io debbo imitare Dio? » Non è egli chiaro, che mi si risponderebbe qualche cosa, per esempio: « dovete imitare Iddio, perchè in Dio vi ha la bontà morale in tutta la sua pienezza? » Or se mi si risponde così; dunque io devo imitare Dio, perchè imitando Dio acquisto la morale bontà. In tal caso l'imperativo: « acquista la bontà morale », è antecedente a quell'altro « imita Dio », e questo secondo non diventa che un mezzo per conseguire il primo.

97. Arrogi che quel principio della imitazione di Dio non è *semplice* e ben *determinato.* Mi si comanda d'imitare Dio, ma non mi si dice in che cosa lo debbo imitare, nè come il debbo imitare. In Dio oltre la morale bontà, vi hanno più altre perfezioni nobilissime, come l'onnipotenza, la sapienza, la felicità e via dicendo. Or poichè noi cerchiamo il principio della Morale, e non più, converrà restringere l'imitazione di Dio alla imitazione della sua santità e bontà, e non alla imitazione di Dio considerato anche rispetto alle sue fisiche e razionali perfezioni. Ma se Dio non mi può essere tipo morale se non a condizione che io sceveri in lui la bontà da tutte le altre perfezioni, nuovamente apparisce che quel principio: « imita Dio », suppone che io abbia già la notizia della moralità e del supremo principio etico. Coloro che non hanno fatto questa osservazione, come in Germania il Reinhard, Amon ed altri, hanno proposto un principio Morale molteplice, perocchè costretti ad analizzare l'idea di Dio, trovarono necessariamente in quest'essere la verità, la perfezione

([1]) Veggasi i miei *Elementi di filosofia speculat.* ecc., t. I, p. 297, ed. cit.

la felicità, e tutte queste cose proposero da imitare all'uomo. Ma queste son cose diverse, nè tutte appartengono al mero *ordine morale.*

98. Ma anche ristretto il principio della imitazione alla sola bontà di Dio, esso non cessa di essere troppo esteso e impraticabile dall'uomo. La bontà divina essendo infinita, la obbligazione nascente da questo principio si estende a tutta la perfezione morale, almeno possibile all'umana natura. Quindi se il supremo principio della Morale consistesse nell'imitazione di Dio, non vi sarebbe più verso nè modo di dedurre dal principio morale la distinzione fra i *doveri* ed i *consigli* morali; conciossiachè se io sono obbligato d'imitare la bontà divina, essendo questa infinita, io sarei obbligato di tendere a conseguire per lo meno tutta la possibile perfezione morale, e vi sarebbe violazione per parte mia, qualora mi lasciassi sfuggire un solo atto di virtù per quantunque eroico che possa apparire. Però lo stesso divin Maestro degli uomini non ci comanda già d'*imitare Dio* nella sua propria natura, ma Dio nelle sue opere, nella relazion sua cogli uomini, nella sua relazione anche soprannaturale, che di tutte è la intima. Egli non disse semplicemente: « siate perfetti come Dio »; ma disse: « siate perfetti come il padre vostro celeste è perfetto ». Quivi il principio della imitazione di Dio non ha luogo, ma sì quello dell'imitazione del nostro *creatore* e del nostro *padre*; principio per sè sublimissimo e dominante nell'ordine soprannaturale e perfetto; ma che non è però il primo nell'ordine naturale e scientifico.

LEZIONE XI

Della coscienza morale

SOMMARIO

99. Connessione della coscienza morale col supremo principio etico, e sua nozione — 100. Analisi degli elementi in essa racchiusi — 101. Maniera come essa si genera — 102. Momenti della legge naturale prima d'entrare nel dominio della coscienza morale—103. Stimoli che eccitano la riflessione ad impadronirsi della legge naturale, e loro concorso nella formazione della coscienza morale — 104. Errore di quelli che collocano nella coscienza morale l'unico fondamento della obbligazione — 105. La casistica nel suo rapporto con la coscienza morale — 106. Regole generali da seguirsi.

99. Cercammo sinora il principio generale della Morale da cui ogni morale dettame procede, e lo vedemmo consistere nell'imperativo assoluto dell'ordine. *Conserva l'ordine*, noi dicemmo, è il supremo

principio etico. Ma che cosa debbo io fare per adempire quell'imperativo del bene? Ecco l'ultimo problema che l'uomo deve sciogliere per venire all'atto morale. Ma la soluzione di questo problema in ogni atto morale dipende sempre da due premesse, di cui l'una è generale, l'altra è particolare. Difatti acciocchè l'intelletto giudichi attualmente di ciò che la volontà dee fare per adempire l'imperativo del bene, è mestieri che abbia una notizia più o meno esplicita di quell' imperativo, e che riguardi l' azione progettata come conforme ad esso. Il soldato dice: *Debbo far la guerra per la patria.* Or quali sono i passi successivi che ha dovuto fare la sua intelligenza per pronunziare quel giudizio? Dapprima ella ha dovuto dire: *È dovere del soldato far la guerra per la patria;* indi ha dovuto pronunziare quest'altro giudizio: *Questa guerra è per la patria*; onde poi ha conchiuso l' attuale suo dovere: *Debbo fare la guerra per la patria.* Il primo di quei due giudizii è universale, perchè esprime la legge del dovere nel soldato; il secondo è particolare, perchè esprime una peculiare azione da doversi compire; l'ultimo è la conseguenza del giudizio portato sulla relazione dell'azione con la legge. Or questo ultimo giudizio è quello che costituisce la *coscienza morale*, la quale perciò potrà definirsi: « un giudizio della bontà o malvagità di un'azione da noi o progettata o intrapresa o compiuta ».

100. Facciamoci ora ad analizzare gli elementi contenuti nella coscienza morale.

Coscienza vuol dir consapevolezza; dunque coscienza morale vuol dire consapevolezza morale. Ma l' uomo propriamente parlando *sa* le cose altrui, è *conscio* delle proprie; sicchè la coscienza ha sempre per obbietto l'*io* e le sue interne affezioni. Ora le azioni di cui l'anima è cagione e subbietto si possono riguardare sotto un duplice aspetto, o nella loro fisica entità, ovvero nella loro forma morale, inquanto sono buone o cattive. Quindi si dà una doppia coscienza, l'una *psicologica*, l'altra *morale*; quella testimonia il solo fatto delle azioni; questa riguarda propriamente la loro moralità. Ma la moralità, noi già lo vedemmo [1], consiste nella debita relazione dell'azione col fine coll'oggetto e con le circostanze. Adunque il primo elemento che la coscienza morale presuppone, è il concetto di una qualche azione libera da noi progettata, intrapresa o compiuta, considerata nel suo oggetto, nel suo fine e nelle sue circostanze.

Non basta: la coscienza morale deve pronunziare un giudizio sull' attuale dovere dell'agente morale. Ella dice: *Io debbo operare così e non altrimenti.* Ora il dovere presuppone il concetto di una legge la quale comandi o vieti un'azione; non potendosi imporre ad un soggetto intelligente un dovere senza la notizia della legge. Altro ele-

[1] Vedi pag. 126 e seg.

mento adunque della coscienza morale è il concetto della legge che comanda o vieta quella azione sulla quale essa coscienza porta il suo giudizio.

La notizia della legge in tanto costituisce un elemento necessario per la coscienza morale in quanto questa aver dee una pietra di paragone con la quale possa confrontare l'azione progettata, intrapresa o compiuta. Però un confronto dell'azione con la legge è un altro elemento della coscienza morale.

Ma ogni paragone ha sempre per fine la conoscenza della relazione tra i termini paragonati; esso non è un giudizio ma un passo necessario al giudizio, il quale propriamente consiste nella visione della relazione dei termini tra i quali il paragone s'istituisce. Difatti allorchè si paragona l'azione con la legge, la mente o la vede ad essa conforme, o la trova ripugnante. La conformità dell'azione con la legge morale genera in essa la qualità della bontà; la difformità la malvagità. Quindi l'ultimo elemento della coscienza morale è il giudizio sulla bontà o malvagità di un'azione. Cognizione dell'azione riguardata nel suo fine, nel suo obbietto e nelle sue circostanze; notizia della legge morale; confronto dell'azione con questa legge; giudizio della bontà o malvagità dell'azione; eccovi gli elementi necessarii alla generazione della coscienza morale.

101. Questa semplice analisi degli elementi compresi nella coscienza morale basta a farvi intendere il modo come ella si generi e quale degli elementi notati la costituisca.

La vera coscienza di un'azione si acquista sempre mediante un atto di riflessione, portato non sopra gli oggetti delle nostre azioni, ma sugli atti del nostro spirito in relazione coi loro obbietti. Egli è vero, che esiste in noi una coscienza *spontanea*, la quale si compie senza riflessione e per la sola presenza dell'anima a sè stessa; ma questa coscienza è troppo confusa, perchè possa dirsi una vera coscienza. Per essa l'anima comechè sappia abitualmente ciò che in essa si produce, pure non sa rendersene conto; ella non può dire: *io ho questa o quell'altra modificazione*. Solo quando l'anima ripiegasi sopra sè stessa e per un atto di veduta riflessa coglie le modificazioni che in lei si son prodotte, può dire di avere una vera consapevolezza, una vera coscienza di sè stessa e degli atti suoi. Or se la vera coscienza è sempre il prodotto dell'attività intelligente e riflessiva dell'anima umana, egli è chiaro che anche la coscienza morale, la quale è una specie della coscienza generale, cioè è la coscienza nella sfera della moralità, deve acquistarsi per uso di riflessione: onde essa è più o meno esplicita, più o meno perfetta secondo i diversi gradi della riflessione. Ma la riflessione è sempre un atto secondo che è preceduto da altri atti diretti, e secondochè essa è più o meno elevata, sarà preceduta da altri atti riflessivi intermedii più o meno

elevati. Per trovare adunque il modo come si generi la coscienza morale, bisogna risalire a quegli atti diretti o riflessi di cognizione che le vanno innanzi, e vedere da quale di questi ultimamente essa risulti.

La coscienza morale deve pronunziare un giudizio sull'attuale dovere: ella dee dirmi: *devi operare così e non altrimenti.* Or questo dettame della coscienza morale presuppone l'idea della legge e del dovere morale, principio di ogni dettame morale; indi un giudizio astratto sulla bontà o reità obbiettiva dell'azione, che dicesi comunemente *sinderesi;* da ultimo il confronto dell'azione da noi progettata, intrapresa o compiuta coi dettami della sinderesi, i quali sono altrettanti dettati della legge morale. Quando la ragion morale è pervenuta a conoscere il rapporto dell'azione con la legge, pronunzia l'attuale dovere nel subbietto morale, e così si genera la coscienza morale. Perilchè la coscienza morale si acquista sempre per via di riflessione sopra gli atti paragonati con la legge del dovere; ciò che propriamente la costituisce è la cognizione della relazione di conformità o difformità tra l'azione e la legge; relazione che costituisce la bontà o malvagità dell'azione.

102. Nell'uomo adulto non si dà quasi mai un'azione morale di qualche importanza che non sia susseguita, accompagnata o anche preceduta dal giudizio della coscienza morale. Ma se ciò avviene nell'uomo adulto, forsechè dovette sempre esser così? Non ci è mai un'epoca della vita in cui l'uomo sia suscettibile di moralità e non di coscienza? Per poco che l'uomo consideri sè stesso, troverà che assaissime cose egli fa senza confrontare espressamente le sue azioni colla legge e rilevarne seco medesimo con atto distinto la conformità o la difformità, benchè però quella o questa ci sia, essendo ella compresa nella natura stessa dell'azione e con essa implicitamente voluta. Difatti come la coscienza morale consiste nella cognizione riflessiva della relazione tra l'azione e la legge, mentre la moralità consiste nella conformità obbiettiva tra l'azione e la legge, si intende agevolmente come possa sussistere la moralità dell'azione umana anche senza la sua coscienza. Nell'ordine della realtà può benissimo accadere che la mia coscienza anteceda la mia azione morale, anzi così avviene ordinariamente negli uomini già sviluppati, giudicando essi le proprie azioni prima di porle. In questo caso ci è nell'uomo prima l'azione morale *concepita*, ed ancora non posta; di poi il giudizio speculativo sopra l'azione morale concepita, cioè la coscienza antecedente. Viene in seguito l'effettuazione dell'azione stessa, a cui io mi delibero e do esistenza. In questa serie di atti, quello che è ultimo nell'azione, è primo, come dicono le scuole, nella concezione: la coscienza che è posteriore all'atto morale concepito, è anteriore all'atto morale realmente posto. Ma questa

maniera secondo cui nell'ordine reale ordinariamente si svolge la coscienza, non dimostra affatto che non possa darsi un atto morale indipendente dalla coscienza morale. Il che si renderà più chiaro ove si considerino i diversi momenti della legge morale. Riguardo alla legge morale bisogna distinguere nella mente umana tre diversi momenti, o gradi che dir si vogliano. Ci è un primo momento, in cui l'uomo non ha della legge naturale una cognizione esplicita, ed in questa prima epoca egli non è suscettibile di moralità. Ci è un secondo momento in cui egli opera non già a seconda di alcuna massima o formola, non avendo ancor potuto riflettere sulla legge e pronunciarla a sè stesso, ma a seconda della natura degli esseri coi quali egli ha contratto relazioni. Così un fanciullo, conosciuto che abbia un ente intellettivo come lui, può fargli del bene e secondarne i desiderii. In questo secondo momento ci è moralità, ma non vi può essere coscienza. Imperocchè a formarsi la coscienza morale è necessario che noi paragonassimo la nostra azione con la legge; e questo confronto non può effettuarsi, se la legge non sia ridotta ad una proposizione chiara e breve; la qual cosa non esiste ancora nello stato di cui parliamo. Ma vi è un terzo momento, durante il quale l'uomo riflettendo sopra quello che ha fatto, giudica di aver operato bene o male, e quindi comincia a formarsi delle regole morali, e l'esprime per via di proposizioni. In questo ultimo stato si forma propriamente la coscienza morale; sicchè ad ottener questa non basta qualunque uso di riflessione, ma quello che è capace di paragonare l'azione con la legge morale già ridotta in una formola chiara.

103. Se la coscienza morale compiesi sempre sotto il dominio della riflessione, sicchè essa non esista, ove questa venga a mancare, ciascuno intende che la legge psicologica la quale presiede allo sviluppo generale della riflessione è con tutto rigore applicabile anche alla coscienza morale. Or qual'è questa legge? Per natural legge d'inerzia le forze non si alzano mai ad operare, se non vi sieno tratte da qualche eccitamento. Quindi l'attività riflessiva dell'anima non potrà spiegarsi nella coscienza morale, se un qualche stimolo non venga a destarla. Or quale può essere questo stimolo? Se l'uomo nell'attuale sua condizione non avesse alcun incentivo al male morale, e la sua natura fosse pura ed incorrotta, noi non sapremmo da quali cause potrebbe esser tratto a formarsi la coscienza morale. Egli in questo stato opererebbe sempre il bene senza verun ostacolo; perocchè l'atto buono è secondo natura e spontaneo, è un atto richiesto e voluto dalle leggi onde la natura razionale è costituita, è un atto al quale nel fondo dell'uomo vi ha una pendenza, un invito natio, ove la sua natura non sia guasta e corrotta. Operando così l'uomo non avrebbe alcun motivo per sospettare che le sue azioni non sieno quali debbono essere, nè di fare alcun confronto fra le

sue azioni e la legge morale. Però tutto al più egli si formerebbe la coscienza morale per una perfezione di sua natura, ma non mai per una necessità. Ma di presente l'uomo non gode più di questa natura incorrotta; egli invece ha in sè una forza malvagia che lo stimola al male. In questo stato la volontà è posta tra due forze contrarie, l'una che la stimola a seguire il ben ragionevole, l'altra che la trascina a stringere il bene sensibile; quella la invita all'osservanza della legge morale, austera ed inflessibile nei suoi decreti; questa l'inclina al bene subbiettivo, al piacere, al godimento. Or questa guerra intestina, questa interna ribellione dee di necessità tirare l'uomo a riflettere sopra ciò che egli fa o tenta di fare; riflessione che traendo l'uomo a confrontare la sua azione con la legge morale genera naturalmente la coscienza. Per la qual cosa la lotta esistente ora tra l'uomo sensitivo e ragionevole, tra l'appetito e la volontà, tra la carne e lo spirito, serve di stimolo alla generazione della coscienza morale. Simile in ciò ad un viandante il quale, se viene ad urtare in qualche sasso, va più vigilante riflettendo ai passi ulteriori; mentre egli prima appunto perchè non avea incontrato impedimento alcuno nel suo cammino, andava quasi alienato da sè, ripensando quelle cose che più gli piacevano e sè stesso dimenticando.

Ma la lotta tra l'istinto e la volontà non è il solo stimolo della coscienza morale; altre estrinseche occasioni vi sono che valgono a suscitarla. Le leggi positive che, ricevute una volta nella memoria, ricorrono al pensiero allorchè vogliamo operare in contrario; la educazione e l'istruzione sociale, che ci avvezza a confrontare le nostre azioni con la legge morale, prima di effettuirle; i gastighi ed i rimproveri, le lodi ed i premî, che fin dalla fanciullezza riceviamo a seconda delle nostre azioni, son tanti stimoli estrinseci che ci muovono continuamente alla riflessione dei nostri atti ed a calcolarne le conseguenze morali.

104. La coscienza morale di cui vi ho descritto sinora la natura e la genesi, è stata ordinariamente dai filosofi o esagerata nella sua sfera o troppo disprezzata. È una teoria troppo cara al razionalismo puro il collocare nella coscienza morale l'unico fondamento della morale obbligazione, volendo che l'uomo debbe seguire tutto ciò che la coscienza gli detta. Ma questa teorica la quale attribuisce alla coscienza morale un dominio assoluto ed un potere d'inenarranza nella sfera della moralità, è troppo evidentemente assurda, perchè possa essere accettata. Difatti la coscienza morale involge un giudizio portato sulla moralità delle nostre azioni o progettate o intraprese o compiute. Questo giudizio, allorchè è fondato sulla verità, ci dice se buone o cattive sieno le nostre azioni, e ci annuncia quello che è da farsi come buono o da evitarsi come malvagio. Ora è chiaro che con un tal giudizio noi non veniamo a conoscere la mo-

ralità nella sua essenza, ma piuttosto se le nostre azioni sieno o no morali. Esso adunque è un giudizio riflesso che suppone davanti a a sè la cognizione diretta della suprema legge morale; è un giudizio particolare con cui applichiamo il principio etico alle azioni reali e particolari; è insomma l'uso del principio morale non già lo stesso principio.

Molto meno è poi vero che la coscienza morale sia fornita del singolare privilegio della inenarranza e della infallibilità. Difatti la coscienza morale, come innanzi dicemmo, è la conseguenza di due premesse, l'una generale, l'altra particolare; quella contenente un giudizio espressivo della legge; questa un giudizio empirico dell'azione che con la legge si paragona; la prima esprime il diritto, la seconda il fatto. Or le due premesse possono essere vere, ed allora sarà *retta* la coscienza sì nel dritto sì nel fatto. Ma le due premesse o una di esse può essere erronea, ed allora la coscienza sarà *erronea* e nel *diritto* e nel *fatto*, se l'errore cade nelle due premesse, o nel *diritto* o *nel fatto*, se l'errore cade o nella premessa generale o nella particolare. Così lo spadaccino che sfida a duello dicendo: « l'onore mi obbliga a battermi per lavarmi da questa ingiuria », esprime un giudizio di coscienza erronea come conseguenza di queste due premesse: *l'onore obbliga a lavar l'ingiuria col sangue: questa è un' ingiuria*. Or la prima di queste premesse è certamente falsa ed erronea nel *diritto*, e quindi costituisce una coscienza erronea nel diritto. La seconda molte volte è falsa ancor essa, e quindi costituisce allora una coscienza anche erronea nel fatto. In breve: la coscienza morale essendo la conseguenza di due premesse dee conservare la natura di queste. Dunque per attribuire alla coscienza morale il potere dell'inenarranza bisognerà attribuirlo innanzi tutto all'intelletto che pronunzia i due giudizii, onde poi la coscienza risulta. L'errore è troppo manifesto, perchè noi potessimo più lungamente dimorare a confutarlo.

105. Ma quantunque la coscienza morale non costituisca il fondamento della morale obbligazione, pure non dee credersi che lo studio delle regole che ne dirigono il retto e facile uso, o sia fuori del dominio della scienza morale, o le rechi inceppamento. Che non fu detto dai Protestanti contro la casistica! Quanto non furono esagerati i suoi difetti! Quanta falsità non fu sparsa nella sua storia e sul suo fine! Eppure lo scopo di quest'arte nell'indole sua genuina era lodevolissimo ed intimamente connesso con lo scopo della scienza morale. Difatti la Morale ha uno scopo tutto pratico; essa non ha per fine la sola contemplazione del vero che anche nelle azioni umane si trova, ma studia le leggi dell'umano operare, affinchè l'uomo le traduca in atto e si renda buono. Ora finchè nell'uomo non siasi formata la coscienza della moralità delle sue azioni, la nor-

ma che egli dee seguire nel suo operare non è da lui avvertita ; ma per contrario quando si sia abituato a riflettere sulle proprie azioni e ad operare con la coscienza di ciò che fa, allora egli può raffrontare la sua azione con la legge , onde vedere se è buona o cattiva ; il che è appunto un formarsi la coscienza morale delle proprie azioni. Per tal guisa la coscienza morale nell' uomo di riflessione sviluppata diventa una regola di operare, la qual regola si chiama *prossima* per distinguerla dalla *legge naturale* che è *regola rimota*. La legge naturale non è regola se non in astratto e rimotamente; ma quando l'applichiamo alle nostre azioni diventa una regola prossima. Come regola rimota, la legge è invariabile , ma come regola prossima costituendo l' uno dei termini del giudizio della coscienza, la quale è soggetta a variazioni, diventa ancor essa variabile. Attalchè mentre la legge è una per tutti, la coscienza di uno non può servire di regola all'operare di un altro, e nessuno può avere altra regola prossima del suo operare , se non quella che gli è somministrata dalla propria coscienza. Anche quando noi non sapendo se la nostra azione sia buona o cattiva, consultiamo l'autorità altrui, seguiamo la nostra individuale coscienza, la quale ci dice poter noi e dover seguire l'altrui suggerimento, allorchè manca in noi il lume necessario per giudicare. Or se la moralità ottiene il suo compimento finale nella coscienza, e se gli stati di questa sono diversi, egli è chiaro che affinchè l' uomo operi con cognizione riflessiva, e traduca in atto i dettami della ragion morale, dee sapere le regole che debbono dirigere la sua coscienza morale. Però la casistica intendendo a dettar queste norme con un' accurata anatomia dell' atto morale comprese pienamente lo scopo della scienza morale e fu immensamente umanitaria ([1]). Certo in questo lavoro della casistica furono talvolta trasgrediti i limiti; spesso ancora si perdette l'idealità della Morale, come nei minuti e contenziosi trattati *De cautelis* di un Cipolla, di un Ferrario e di molti altri giurisperiti pratici fu oscurata la scienza della giustizia e manomessa la idealità del Diritto ([2]) ; ma questa fu la degenere casistica applicata al Diritto ed alla Morale, non già la casistica dotta e genuina, la quale con la idealità della Morale congiungeva anche lo studio della pratica sua applicazione.

([1]) Intorno a ciò veggasi la dotta e profonda dissertazione del celebre Fr. Zaccaria premessa al volume primo della Morale del Liguori nella edizione del Marietti, Torino 1846. Il titolo è: *Dissertatio ad Alphonsi de Ligorio moralem theologiam, prolegomena de casuisticae theologiae originibus, locis atque praestantia*.

([2]) Contro l'abuso che fanno questi autori delle *cautele*, e contro gli altri artifizii colpevoli dei legulei, veggasi Samuele Srykio, *De cautelis contractuum*, sect. I, c. I, Wittembergae 1690, e Gaspero Ziegler, *Rabulistica*, Dresdae 1685.

Ma quest'opera non si poteva aspettar dai filosofi, i quali solleciti sempre di spaziare per le astrazioni e per le generalità, doveano mostrare una costante avversione a discendere fino alla realtà della vita. Per contrario la Teologia cristiana avendo per suo unico scopo la riforma morale dell'uomo, ed essendo nata nè per cacciar fuori delle frasi pompose, *buccis crepantibus*, nè per far mostra d'ingegno o di ben connessi ragionamenti, avea l'ufficio di guidare realmente l'umanità alla virtù. Al quale nobilissimo scopo essendo ella destinata, dovette librare sulla bilancia della perfetta giustizia ogni menoma azione umana; dovette dare all'uomo delle regole prossime di operare il bene in qualsiasi circostanza; dovette investigare la forza obbligatoria della coscienza di ciascheduno, ed a ciascuna coscienza dare delle proprie regole. Le quali regole direttive della coscienza morale essendo così necessarie a ciascuno, quanto è necessario il conoscere il modo come bisogna operare per rendersi buono, un filosofo cristiano e quindi umanitario, giacchè il cristianesimo fu quello che sollevò l'umanità e si occupò di rendere moralmente buoni tutti gli uomini, non può a meno di non accennarne per lo meno le principali. Or quali esse sono?

106. Le regole della coscienza morale debbono essere relative ai diversi suoi stati; quindi non si può parlar di quelle se non si tenga conto di questi.

La coscienza può esser *vera* o *erronea*; è vera, se il giudizio intorno alla moralità della nostra azione è realmente conforme alla relazione che la nostra azione ha con la legge; è erronea, se il nostro giudizio è difforme da quella relazione. Il quale errore della coscienza morale al pari di ogni altro errore che si impossessa del nostro intelletto, può essere o *invincibile* o *vincibile*, secondochè non è volontario o dipende in qualche modo dalla nostra volontà. Or la regola unica della coscienza vera è questa: *È sempre illecito operare ciò che la coscienza vera dichiara immorale, o che si tratti di un' azione o di una omissione.* La ragione di questa regola è evidente. La coscienza vera non erra nel dichiarare illecita un' azione, e perciò questa è realmente illecita. Dunque se si opera contro la coscienza vera, si opera sempre immoralmente.

Per opposto la regola della coscienza invincibilmente erronea può formolarsi così: *È sempre illecito operare contro la coscienza invincibilmente erronea.* Difatti se l'errore è invincibile, è anche incolpevole, non provenendo dalla nostra libera volontà. Dunque chi siegue la coscienza invincibilmente erronea, non pecca, o pecca solo *materialmente*, che impropriamente si chiama *peccato*, perchè non esiste nella volontà, la quale non conosce che ci sia peccato, nè è causa dell'errore onde esso proviene. Che se invece la volontà operasse contro il dettame della coscienza *invincibilmente* erronea, ella

crederebbe di peccare; ma chi opera credendo di peccare, vuole il peccato. Dunque non è mai lecito operare contro la coscienza *invincibilmente* erronea.

Ben diversamente si dee giudicare quando si tratta di una coscienza vincibilmente erronea. Infatti finchè l'uomo trovasi in questo stato, pecca, sia che segua, sia che non segua la propria coscienza. Pecca nel primo caso, perchè l'azione che egli fa è illecita, e l'errore intorno alla moralità di essa non può scusarlo, perchè colpevole; pecca nel secondo caso, perchè scientemente e volontariamente vuole quanto egli crede vietato, e per conseguenza avversa il proprio dovere. Laonde prima di operare è mestieri deporre la coscienza *vincibilmente* erronea, rettificandone l'errore e consultando a questo fine uomini dotti e prudenti. Che se poi si è nel dubbio, se una data azione sia o no vietata dalla legge, oppure se essa sia o no a questa contraria, ci fa mestieri astenersi dall'operare; giacchè l'operare altrimenti sarebbe un porsi al disopra della legge ed esporsi volontariamente a trasgredirne i precetti e mancare così al proprio dovere. Ma se non si possa sospendere l'azione, epperciò non si abbia tempo ad esaminar meglio la cosa, vuolsi, nel dubbio, seguire la parte più sicura, cioè più favorevole alla legge. Imperocchè operando in tal guisa non ci avverrà di esporci volontariamente al pericolo di violare la legge; e si mostra al tempo stesso un animo disposto a sottoporre l'arbitrio alla legge, il piacere al dovere.

LEZIONE XII

La libertà illimitata di coscienza

SOMMARIO

107. La libertà illimitata di coscienza è prole legittima del razionalismo e del protestantesimo — 108. Per risolvere la quistione si comincia dal mostrare che non vi è diritto all'errore — 109. Il diritto della libertà illimitata di coscienza si risolve nel diritto all'errore, e quindi è un diritto mostruoso — 110. Vana sfuggita dei promotori della libertà di coscienza — 111. Questo principio è impraticabile; è una regola senza applicazione — 112. Il diritto di ripressione che i governi più liberali esercitano contro le dottrine e gli atti che violano pubblicamente l'ordine morale o sociale è una continua smentita contro il diritto della libertà illimitata di coscienza, e prova nuovamente che questo diritto si risolve nel diritto all'errore ed al male.

107. La dottrina della coscienza morale è stata in questi ultimi tempi collegata con una gravissima quistione morale, religiosa e politica. Dopochè il razionalismo collegandosi col protestantesimo

ebbe voluto ricavar tutto dal soggetto, videsi astretto a collocare il pensiero nel posto del vero, la libertà in luogo del bene e dell'ordine. Tutto dev'esser cavato dal soggetto, il vero ed il bene sono una derivazione delle facoltà antropologiche dell'uomo, è la formola più logica del razionalismo e del protestantesimo. Posto quel principio, la ragione individuale dell'uomo divenne legislatrice del vero, la sua coscienza morale fu dichiarata autonoma ed assolutamente indipendente nella sfera della moralità. Di qui quei due principii: l'uomo ha un dritto illimitato alla libertà di pensare: il dritto della libertà di coscienza è così illimitato come quello del pensiero. Ammesso il dritto illimitato della libertà di coscienza fu proclamato anche quello della libertà dei Culti, perocchè se l'uomo ha il dritto della libertà di coscienza nella sfera della moralità, deve averlo ancora in quella delle sue credenze religiose che sono inseparabili dalle dottrine morali.

Ridotta a queste ultime conclusioni la dottrina della libertà di coscienza, divenne una quistione non solo morale e religiosa ma anche politica; perocchè gli Stati partendo dal principio che la libertà di coscienza fosse un vero dritto dell'uomo, stimarono loro officio sanzionarla nella legislazione per mezzo della libertà dei Culti. Sicchè la quistione della libertà di coscienza può riguardarsi sotto un duplice aspetto, l'uno morale, l'altro politico; giacchè si può dimandare; se realmente sussista nell'uomo questo dritto della libertà di coscienza; e si può anche investigare, se lo Stato abbia il dritto di affermarla per mezzo della libertà dei Culti. Di queste due quistioni, come è chiaro, la prima fa via alla seconda; imperocchè se veramente sussiste nell'uomo il dritto della libertà di coscienza, ne seguirà il dritto nello Stato di affermarla per mezzo della libertà dei Culti; mentre se quel dritto non sussiste negl'individui, non sussisterà neanche nello Stato, il quale non crea ma modera solo i dritti dei cittadini. Ma per ora io debbo contentarmi di trattare la quistione nel solo aspetto morale, perocchè la sua soluzione dal lato politico presuppone già discusse e poste in sodo molte dottrine di dritto internazionale. Io adunque dimanderò: è egli vero che esiste nell'uomo il dritto di libertà di coscienza?

108. Tutte le grandi quistioni morali e sociali mettono sempre capo in una quistione di filosofia generale; onde è necessario studiarle nei loro principii, giacchè da questi si propaga la luce, come dal sole emanano i raggi. Si parla e si scrive continuamente del dritto della libertà di coscienza; ma quanti son quelli che cercano di ridurlo al suo principio e di verificare in esso le condizioni essenziali di ogni dritto? Eppure questa ricerca doveasi premettere ad ogni altra; perocchè una dottrina la quale non si appoggia a sodi ed evidenti principii, potrà ingarbugliare le menti, convincerle non mai.

Ogni dritto, preso in senso rigoroso, non è altro che un potere morale garentito e protetto dalla legge morale. È un potere, perchè risiede nella facoltà di pretendere o di fare alcuna cosa. È morale, perchè tale facoltà appartiene alla volontà libera, e trae origine dalla ragione, imperante nell'ordine dei costumi. È protetto dalla legge morale, perchè la sua inviolabilità tra esseri intelligenti e liberi non altronde che dalla forza moralmente obbligatoria della legge morale può ripetersi. Con che non vuolsi già negare che la inviolabilità del diritto possa difendersi anche con l'uso della coazione, ma solo si vuole indicare che la coazione giuridica deve essere sempre un' applicazione della legge morale nell'ordine della giustizia. Se ogni diritto è sempre un potere morale, la cui inviolabilità dipende originariamente dalla protezione che gli accorda la legge morale, egli è chiaro che quello che annichila il dritto, è sempre l'immoralità; sendo assurdo che il diritto il quale è un potere morale, radicar si possa sopra un' immoralità. Ma che cosa è l' immoralità? Non altro che la mancanza di ragione nella sfera della libertà; la mancanza del vero nell' ordine dei costumi; come per opposto la moralità è il dominio della ragione e del vero nella sfera della libertà. Adunque come non si può poggiare un dritto sulla immoralità, così niun dritto può costituirsi nella mancanza del vero, cioè nel falso. Questo dritto sarebbe capriccioso, e perciò mostruoso.

Basta dimandar che cosa è l' errore per comprendere essere essenzialmente impossibile che esso abbia per sè stesso alcun dritto. Se, a mo' d' esempio, pronunzio questa proposizione degli atei: *Dio non esiste*, io affermo il falso, ossia ciò che non è. L'errore adunque è l' affermazione di ciò che non è; onde nell' errore vi son due cose; il suo *obbietto* che non esiste, comechè lo si creda reale e si affermi come tale, e quest' *affermazione* stessa. Or è evidentissimo che l' obbietto dell'errore non può dare alcun dritto, imperocchè ciò che non è, ossia il niente, non ha alcun dritto, e quindi non potrebbe conferirlo ad altrui. E però se l' errore potesse mai essere fonte di dritti, ciò sarebbe nel solo caso in cui si consideri come un' affermazione. Questi dritti, se pur esistono, si possono ridurre a due, il dritto di *esistere* e quello di *divolgarsi*. La verità stessa non ne vanta altri, o a meglio dire, gli altri derivano da questi. Ma si può mai avere il dritto di affermare ciò che non è? Il diritto di affermare è la ragion reale che si ha di una cosa, e questa ragione è la verità conosciuta; io veggo una verità, e l' affermo. Ma nell' errore non vi è conoscenza di verità; dunque in esso non vi è ragion vera o dritto di affermazione. Se l' errore non ha dritto di esistere, molto meno ha quello di divolgarsi; onde la propagazione dell' errore e il proselitismo della falsità, considerate le cose quali sono in loro stesse, sono senza alcun fondamento.

109. Facciamo ora l'applicazione di questi principii al presupposto dritto di libertà di coscienza.

Niun dritto, abbiamo detto, può poggiare sull'immoralità, sull'errore; dunque se sussiste il dritto della libertà di coscienza, deve avere per fondamento la moralità e la verità. Or è egli vero che la libertà di coscienza si appoggia alla moralità ed alla verità?

La libertà, per ciò che spetta al presente proposito, può intendersi o per esenzione da costringimento, contraria alla natura del soggetto operante, o per esenzione da legge, governatrice dell'operare del medesimo. Così voi dite libero il corso di un fiume, non rattenuto da ostacolo, tuttochè tenda al mare seguendo la legge della sua gravità naturale; e dite libero il volo d'un uccello, che scorazza per l'aria senza termine o norma che ne regga l'andare. È evidente che i promotori della libertà di coscienza non la intendono nel primo senso; perocchè ben sanno essi che la libertà degli atti interni non può essere nè violentata nè punita da alcuna visibile autorità, e cade solo sotto il dominio della legislazione divina. Neanche la *Chiesa giudica dell'interno*; onde quando l'interna volontà non contrasta con atti esteriori al suo scopo, ella ne lascia tutta la responsabilità all'individuo. Nel che essa non si governa diversamente dagli stessi legislatori politici, i quali allora procedono all'applicazione della pena comminata, quando gli atti esterni di alcuni violando i principii di giustizia e di ordine, portano lesione ai diritti, alla pace, al bene degli altri individui. Il furto, l'omicidio, la dissolutezza non trovano la loro punizione, che quando dall'atto interno si traducono in fatti. Non è dunque l'esenzione da ogni esterna coazione ciò che s'intende per libertà di coscienza; ma lo spirito moderno intende la voce libertà nel secondo dei sensi soprallegati, cioè per esenzione da legge che regoli la virtù dell'operante. Difatti la libertà come proprietà della volontà non può entrare in esercizio senza il giudizio della ragione, e noi abbiam veduto che la coscienza morale è sempre la conseguenza di due giudizii precedenti, di cui l'uno esprime la legge, l'altro riguarda l'applicazione della legge all'azione progettata, intrapresa o compiuta. Ora il giudizio della ragione che precede la formazione della coscienza morale potendo essere o vero o falso, e l'errore non potendo costituire alcun dritto, è chiaro che il rispetto assoluto ed illimitato della libertà di coscienza non può patrocinarsi, se prima non si esenti la libertà dalla legge del vero e del bene conosciuta per mezzo della ragione. Ora egli è indubitato che, intesa la libertà di coscienza come facoltà esente da ogni legge, è una potenza assurda, capricciosa ed incapace di costituire un legittimo diritto. E vaglia il vero, d'onde si argomenterà una tal libertà? Tre supposizioni sembrano possibili: o che non ci sia veruna legge direttiva della coscienza

umana, o che questa legge s' identifichi con essa coscienza, o finalmente che, distinguendosene, l'uomo abbia il diritto a non conformarvisi. Nella prima di queste tre ipotesi si nega l'ordine morale; nella seconda s'immedesima l'uomo con Dio, e quindi si cade nel panteismo; nell'ultima si toglie alla legge morale la sua autonomia ed obbiettività assoluta, e quindi con ciò stesso si nega. Ma queste tre ipotesi sono tre errori manifesti; dunque il diritto della libertà di coscienza sarebbe poggiato sull' errore.

110. Dirai: non nel senso di assoluta esenzione da legge si pretende la libertà di coscienza, ma nel senso di esenzione da legge estrinseca, distinta dall'evidenza individuale di ciascun uomo. Fondamento di ciò si è perchè la coscienza ragionevole non può avere altra norma che il vero, ed il vero non si fabbrica dall'autorità, ma si apprende coll'intelletto.

Su questa scappatoia molte osservazioni avrei a fare; ma mi restringerò al puro necessario. Voi dite che la libertà di coscienza è sempre e assolutamente rispettabile, perocchè rispettabile è il giudizio di ciascuno, sotto la cui azione si forma la coscienza morale. Ma dovete per lo meno concedermi, che l'uomo può ingannarsi in certe opinioni; se no, egli sarà infallibile; la sua ragione si confonderà con la verità e con la ragione divina, e quindi nuovamente voi fonderete il dritto della libertà di coscienza sopra un errore. Or se può darsi un giudizio erroneo, esiste per lo meno un caso, in cui la coscienza non sia rispettabile, perocchè niuno ha dritto all'errore. Dunque allora verrà meno il principio generale: il dritto della libertà di coscienza è illimitato. Di queste due cose l'una: o l'uomo gode del diritto dell'inenarranza, e allora godrà anche il diritto della libertà di coscienza; o non ha quel privilegio, e allora il diritto illimitato della libertà di coscienza dovrà poggiarsi anche sull'errore. Sebbene io dissi male, che l'uomo avendo il potere dell'inenarranza avrebbe anche il diritto illimitato della libertà di coscienza. Quella proposizione era vera in ipotesi e non già in tesi; perocchè nella realtà non può concedersi all'uomo il potere dell'inenarranza senza immedesimarlo con Dio, e quindi nuovamente il diritto illimitato della libertà di coscienza si risolverebbe nel diritto all'errore.

111. Sinora abbiamo considerato la libertà di coscienza in sè stessa, ed abbiamo veduto non esistere per essa un dritto illimitato; facciamoci ora a riguardar questo preteso dritto nella sua applicazione.

Il dritto della libertà di coscienza guardato nel suo ordine pratico è una regola senza applicazione, un dritto che non può esercitarsi. Vediamolo con alcuni esempii. Si viene a stabilire nel vostro paese una religione, che richiede sacrifizi umani; la tollelereste voi? No, perchè non possiamo tollerare un simile delitto. Ma allora sarete intolleranti, violenterete le coscienze altrui, proibendo come delitto

quello che agli occhi di questi uomini è un ossequio alla Divinità. Or con qual dritto volete che la vostra coscienza prevalga sopra l'altrui? Non importa, saremo intolleranti, ma la nostra intolleranza sarà in bene dell'umanità. Sta bene; ma non potete negarmi che si è presentato un caso in cui l'intolleranza dell'altrui coscienza vi è sembrata un diritto ed un dovere.

Ma se proscrivete l'esercizio di questo culto atroce, permetterete almeno d'insegnare una dottrina in cui si lodi come santa e salutare la pratica dei sacrifizi umani? No, perchè questo sarebbe lo stesso che permettere d'insegnar l'assassinio. Sta bene; ma riconoscete che si è presentata una dottrina, con la quale vi siete creduti in diritto ed in dovere di essere intolleranti. E infatti in tutt'i paesi è stato riconosciuto come un principio incontrastabile, che la potestà pubblica ha il diritto in alcuni casi di proibire certi atti, non ostante la maggiore o minore violenza, che con questo si faccia alla coscienza degl' individui che li esercitavano o pretendevano di esercitarli. Se non bastasse il testimonio costante della storia, dovrebbero essere sufficienti gli esempi soprallegati; onde possiamo inferire che anche i più ardenti encomiatori della libertà di coscienza si veggono spesso costretti ad essere intolleranti in nome dell'umanità, del pudore, dell'ordine pubblico; sicchè la libertà assoluta di coscienza come un dritto illimitato di ciascuno individuo e come un dovere di ogni governo è un errore ed una regola senza applicazione.

112. Ma donde viene il diritto che si arrogano i governi di comminare delle pene contro coloro che pubblicano dottrine sovversive dell'ordine e della morale, e specialmente contro quei che le applicano? Ecco una quistione gravissima di dritto, la quale merita anche la nostra attenzione, perchè la sua soluzione ci conduce a confermarci semprepiù che la libertà assoluta di coscienza si risolve nel dritto capriccioso al male. Proponiamo la quistione in tutta la sua forza e chiarezza.

Con che dritto si può proibire ad un uomo che professi una dottrina e operi in modo conforme ad essa, se egli è convinto che sia vera la sua dottrina, e che egli soddisfa ad un obbligo suo, ovvero esercita un suo dritto, quando opera in conformità di quanto essa prescrive? Se la proibizione non deve essere ridicola e vana, bisogna che abbia la sanzione della pena. Ora la prima condizione della legittimità della pena è che essa non cada sopra l'innocente ma sul vero colpevole. Ma niuno è colpevole se non lo sia primariamente nella sua coscienza; questa è infatti l'organo per lo quale la legge ci parla e direttamente ci comanda; essa è la luce che fa vedere al colpevole il delitto di sua condotta. Ma chi opera secondo la sua coscienza, è persuaso che le sue idee sono perfettamente vere e che le sue azioni sono conformi a giustizia. Sembra adunque che nella sua co-

scienza egli non sia colpevole. Or se egli non è colpevole, con qual dritto lo Stato proibisce i suoi atti e gli infligge anche delle pene?

La risposta, dicesi, è pronta. La società è una persona che ha gli stessi dritti dell'individuo; quando è assalita fa uso del dritto di legittima difesa: quando è colpita colpisce anche alla sua volta. Questa risposta non manca di verità; un governo legittimo ha senza dubbio il diritto di difendersi, e nessuno potrebbe negarglielo. Ma questa soluzione che non è falsa, è lungi dall'essere bastevole, e se essa è la sola, ha l'immenso inconveniente di fare sparire l'idea di giustizia. Difatti chi si difende, chi ferisce l'assalitore, non lo castiga, ma lo respinge; e se si mira la società sotto questo aspetto il reo che vien condotto al patibolo non sarà più veramente reo, ma un disgraziato che soccombe in una lotta disuguale in cui temerariamente si era gittato. La voce del giudice che lo condanna, non sarà l'augusta voce della giustizia, la sentenza non rappresenterà altro che l'azione della società, la quale si vendica di chi ha avuto la temerità di attuarla; la parola *pena* acquista un senso tutto diverso dal proprio, e il graduarla dipende dal calcolo non già da un principio di giustizia. Sicchè la società imponendo un castigo per dritto di difesa a colui che essa considera come innocente, non giudica, non castiga, ma combatte. Per comprendere adunque il diritto che ha la società di punire azioni compiute anche con una coscienza erronea, bisogna ammettere due cose che non possono essere poste in dubbio. In primo luogo, che vi sono degli errori dell'intelletto che sono colpevoli, perchè l'uomo ha il dovere ed i mezzi di preservare la sua ragione contro opinioni evidentemente false, come quelle che vanno a distruggere l'ordine religioso, morale e sociale. Scrivere, per esempio, queste parole: *Dio è il male*, è agli occhi della ragione uno dei più grandi delitti che sia dato all'uomo di commettere. In secondo luogo, è d'uopo ammettere che la società ha un vero dritto sulle dottrine che possono recarle nocumento, imperocchè senza ciò essa non può giudicare con autorità, nè punirne gli autori ed i promotori. Or se tutto questo dritto si concede alla società civile, e lo si deve concedere, già è svanito il rispetto alla libertà illimitata di coscienza; già quel principio assurdo in sè è senza applicazione nella pratica. Egli è vero che i governi nel limitare la libertà di coscienza hanno spesso abusato del loro dritto, e non raramente in suo nome è stata perseguitata anche la verità. Ma di che non abusano gli uomini?

LEZIONE XIII

Morale e Religione

SOMMARIO

113. Riepilogo del passato, e sua connessione con la presente ricerca — 114. Inseparabilità della Morale dalla Religione — 115. Dottrina contraria dei filosofi alemanni — 116. Cousin ed altri filosofi francesi — 117. Confutazione di essa — 118. Relazione tra il Culto interno e la Religione — 119. Necessità psicologica del Culto esterno — 120. Necessità metafisica — 121. Necessità sociale — 122. Necessità della sua unità, ed impossibilità della indifferenza e libertà dei Culti — 123. Ragioni per ammettere la tolleranza dei Culti.

113. Il conte di Montalembert in un discorso recitato nel Congresso di Malines disse, che se è d' ammettersi la libertà di coscienza, è d' ammettersi pure la libertà dei Culti, non essendo questa seconda che l' applicazione pratica della prima. Però avendo egli accettato il principio della libertà di coscienza, accettò anche la libertà dei Culti, invocandone quasi dalla Chiesa la definizione, sia per disarmare l'odio dei suoi avversari, sia per farsi incontro a nemici che da ogni lato ne circondano, ed ottenere la pace. Noi innanzi abbiamo esaminato il principio della libertà di coscienza, ed abbiam dimostrato che se esso si considera in sè, si risolve nel mostruoso dritto all' errore, e se si considera nella pratica, è una regola senza applicazione. Questi dati assicurati, ci è facile ora portare un adequato giudizio sulla libertà dei Culti, conseguenza necessaria del principio della libertà di coscienza. Se non che a rendere più compiuta la trattazione di una quistione così importante e tanto caldamente discussa ai nostri giorni, io credo che bisogna fermare innanzi tutto due cose; cioè le attenenze tra la Morale e la Religione, e le relazioni tra la Religione ed il Culto. Imperocchè come parlare di Culto senza un concetto preciso della Religione, di cui esso è l'espressione? Come poi parlare di Religione e di Culto nella scienza morale, se non v'ha rapporto intrinseco tra la Morale e la Religione? Cominciamo adunque dal formarci un giusto concetto della Religione e del Culto, e delle attenenze tra la Morale e la Religione, tra il Culto e la Religione; chè quando tutte queste cose saranno ben fermate, potremo dire che la quistione della libertà dei Culti sia stata già risoluta.

114. La Religione non è una produzione dell' umanità in tempi e luoghi differenti, operata dal suo progresso indefinito. Essa in vece è la espressione dei rapporti fra l' uomo e Dio, fra l' uomo ed i suoi simi-

li. Come tale, la vera Religione non deve essere solo una *scuola grande e feconda di dottrine* ma anche una *società rigeneratrice*. Colla grandezza delle sue dottrine essa deve illuminare gli uomini circa i loro rapporti con Dio e con loro stessi; con la sua forza morale deve emendare i costumi e dissipare l'immoralità e la degradazione. Tale fu infatti la missione della Religione cattolica, la sola vera ed universale. Essa non insegnò solo dottrine, ma rigenerò anche i costumi. Prima di essa la dignità dell'uomo non era conosciuta, giacchè ovunque regnava la schiavitù; degradata la donna, macchiata dalla corruzione dei costumi e abbattuta dalla tirannia dell'uomo; adulterate le relazioni di famiglia, concedendo la legge al padre alcune facoltà, che non gli diede mai la natura; avuti a vile i sentimenti di umanità nell'infanzia abbandonata, nei poveri e negl'infermi derelitti; portate al più alto grado la barbarie e la crudeltà nel diritto atroce che regolava le operazioni della guerra, un'odiosa tirannia sovrastava all'edificio sociale. In un conflitto sì grande, non era piccola impresa quella di cacciare in bando l'errore, riformare ed addolcire i costumi, abolire la schiavitù, correggere i vizi della legislazione, frenare il potere e metterlo in armonia cogl' interessi pubblici, dar nuova vita all'individuo, riordinar la famiglia e la società. Ciò non ostante, questo è quello che fece il Cristianesimo, e niente meno che questo.

Se la Religione è l'espressione dei rapporti dell'uomo con Dio e dell'uomo con i suoi simili, se essa è una scuola feconda di dottrine elevate ed una scuola rigeneratrice, ciascun vede quanto intimi debbono essere i suoi legami con la Morale, anzi questa vuolsi avere come parte integrante di quella. Difatti la Morale si riduce a due punti; l'uno consiste nell'investigare e proporre all'uomo il debito suo fine; l'altro versa nella scelta dei mezzi più acconci per ottenere quel fine. Sicchè la Morale è la teleologia dell'uomo, come quella che chiamasi teleologia fisica o naturale, è la teleologia della natura. Ma il fine dell'uomo è Dio; dunque la Morale senza Religione manca del debito suo fine, e non potendo metterlo in Dio, forza è che lo collochi nelle creature. La qual perturbazione la disordina interamente; poichè la scelta dei mezzi determinandosi dal fine, non si può errare circa questo, senza uscire dal diritto sentiero eziandio intorno a quelli.

115. Ma l'etica dell'Alemagna nel secolo scorso si mostrò informata da un nuovo spirito e fu quello di affrancare la Morale dalla Religione e da Dio. I suoi cultori partendo dall'io subbiettivo cercarono di dedurre le leggi morali dalle leggi e dalle forme dell'io, e dalle sue tendenze od istinti; onde per essi l'etica fu compresa in precetti pel subbietto particolare, e non seguì il metodo più filosofico degli antichi i quali parlavano di qualche cosa di buono in sè obbiettivamente, e partivano da un fondamento obbiettivo e da una causa del bene.

In vece non si parlò che di fondamenti subbiettivi del nostro operare, e Grozio, Leibniz e Wolfio vollero che l'etica dev' esser certa anche senza Dio. Di qui avvenne che la Morale non si presentò che sotto le forme di dottrina dei doveri, non come dottrina del bene, perchè si credeva che quella scienza potesse dispensarsi dell' assoluto ([1]).

Questo nuovo indirizzo che prese l'etica in Alemagna, fu continuato da Kant ed in forma più scientifica ridotto. Il che era pur troppo conforme a tutto l'andamento della sua filosofia; perocchè avendo egli ridotto tutta la Morale alla legge austera del dovere, e avendo fatto della ragion pratica non solo il *principium cognoscendi* ma anche il *principium obligationis* della Morale ([2]), non poteva partire da Dio come supremo principio della scienza morale. Però nella nuova teorica kantiana Iddio apparisce solo come una supposizione necessaria per equilibrare la virtù col premio. Imperocchè Kant avvisò, che sebbene la virtù debba fare astrazione da ogni idea di compenso, pure questo deve seguirla necessariamente; e siccome il finale riscontro del premio con la virtù non può ottenersi in questa vita, così dee ammettersi una vita avvenire per l'anima umana ed un legislatore infinitamente giusto, il quale equilibri la virtù col premio. Sicchè nel sistema kantiano la Morale racchiude una perfetta dottrina di doveri indipendentemente da Dio, il quale vi apparisce solo alla coda, per armonizzare la virtù col premio. In forza di questa dottrina il filosofo da Conisberga non poteva considerare la Morale come parte della Religione, ma dovea questa da quella ricavare. Imperocchè se la Religione presuppone la esistenza di Dio, e se questa verità è solo ammissibile come un postulato della ragion pratica (giacchè la ragione speculativa non ha valore obbiettivo nel sistema kantiano), la Religione dovea farsi dipendere dalla Morale non solo quanto alla esistenza della causa prima, ma anche quanto al suo contenuto reale. Così non vi ha contraddizione in queste due proposizioni di Kant: la Morale è la Religione: la Morale dev'essere indipendente dalla Religione. Quando Kant vi dice che la Morale è indipendente dalla Religione, vuole intendere che la Morale come dottrina di doveri è perfetta anche senza partire da Dio: mentre quando soggiunge che la Religione è identica alla Morale, vuol dire che la esistenza di Dio da cui la Religione razionale deve partire, è un *postulato*, una supposizione della ragione pratica legislatrice della Morale ([3]).

([1]) Veggasi Odoardo Schmidt, *Delineazione della storia della filosofia*, trad. Passarini, Part. II, § 108, p. 223-224, Capolago 1844.

([2]) Vedi pag. 263.

([3]) *Critique de la raison practique*, Part. I, lib. II, c. II, pag. 332 e seg., trad. Barni. Circa questa dottrina di Kant giova leggere Willm, *Op. cit.*, t. II, p. 45 e seg.; Chalibeo, *Sistema di etica speculativa*, in ted., t. I, pag. 102,

Dato questo indirizzo, la esistenza di Dio da Kant in poi andò sempre più scomparendo dalla Morale e dal Diritto ([1]); finchè non mancò chi osasse asserire, che la virtù pura dev'essere necessariamente atea ([2]).

116. La Francia non poteva lungamente resistere al contagio di queste nuove idee; massime perchè il Cousin avendo sia dal 1817 visitati i caporioni del movimento alemanno vi aveva trasferita la sostanza dell'idee speculative e morali che s'insegnavano in Germania. Ne fanno fede le sue lezioni di filosofia morale, dove noi troviamo consacrata la sostanza della dottrina kantiana in quelle solenni parole: *la religione è il vertice e non la base della Morale* ([3]). Difatti egli nel dare alla sua Morale una base obbiettiva ed assoluta non fonda sulla ragione di Dio, ma sulla ragion impersonale, distinta dall'uomo e da Do, non solo le verità necessarie spettanti l'ordine speculativo, me anche le verità morali; opinando che quella ragione impersonale gli faccja conoscere l'obbligazione di conformare le sue azioni alle massime morali rivelate da essa ([4]). Conformemente al quale pensiero scrisse il Matter, che quando pure mancassero le idee religiose a politiche, le idee morali non so per quale azzardo o catastrofe non verrebbero mai meno ([5]).

Se non che il Jouffroy ([6]), Guizot ([7]) e molti altri filosofi francesi credettero di riuscire allo stesso intento di separare la Morale dalla Religione, battendo tutt'altra via. Convenendo essi che la Morale debbe avere un motivo, o sia un fine assoluto, e avvisando questo fine essere l'ordine universale, ritennero che quest'ordine s'abbia ad avere per obbligatorio senza che si abbia riguardo ad alcun essere superiore. Ma poichè l'idea dell'ordine conduce necessariamente l'intelligenza ad una causa ordinatrice, la quale lo abbia pensato con la sua intelligenza e voluto con la sua volontà, così è che rannodato l'ordine, il quale è il supremo principio della Morale, alla sua causa

Leipzig 1850; Sigwart, *Storia della filosofia*, in ted., t. III, p. 154, Stoccarda e Tubinga 1844; Bouillier, *Théorie de Kant sur la Religion* ecc., Préf., p. XXXVIII-XXXIX e seg., Paris 1842.

([1]) Cons. Giulio Sthal, *Op. cit.*, lib. III, sez. II, c. I, p. 126, ed. cit.

([2]) Heydenreich, ap. Matter, *La Morale* ecc., c. III, p. 188, ed. cit.

([3]) *Cours de philos. sur les fond. du vrai, du beau et du bien*, lez. XXXVIII, *Opp.*, t. I, p. 451, Bruxelles 1840.

([4]) *De l'affaiblissement des idées et des études morales*, lib. I, c. I, p. 2-3; e c. III, p. 15 e seg., Paris 1841. Dopo diciannove anni di severi studii l'autore abbandona questa opinione, mostrando falsa la dottrina di Kant. Cf. *Morale, loc. cit.*

([5]) *Corso di storia della filosofia morale*, trad. Trinchera, lez. V, pag. 76, Capolago 1842.

([6]) *Cours de Droit nat.*, lez. II, t. I, p. 45-46, ed. cit.

([7]) *Storia dell'incivilimento in Europa*, lez. V.

ordinatrice, e consideratolo come espressione del pensiero divino, la Morale viene a mostrare anche il suo lato religioso, per la credenza all'esistenza di Dio a cui l'ordine, principio obbiettivo della Morale, richiama. Nonpertanto l'ordine essendo obbligatorio anche senza che si pensi come espressione del pensiero di Dio, la Morale è anche perfetta indipendentemente dal pensiero religioso.

117. Tutte queste dottrine le quali hanno per iscopo di secolarizzare la Morale dalla Religione, non ostante la diversità dei principii dai quali partono, sono viziate da un errore comune, ed è quello di cercar un assoluto chimerico fuori del vero assoluto. La Morale anche intesa come una dottrina esclusiva dei soli doveri ha bisogno di un principio assoluto; perocchè il dovere è una esigenza di ragione nascente da finale necessità. Or dove cercherete voi cotesto assoluto? Nell'uomo, come ha fatto Kant? Ma in tal caso dovete negare la contingenza dell'umana natura, indiare l'uomo e professare l'*antropoteismo* una con l'enormezza delle sue conclusioni. Non nell'uomo, ma nella ragione impersonale, come ha praticato il Cousin? Dunque lo cercherete nel nulla, perchè una ragione la quale non appartenga ad una persona, è una qualità senza soggetto, un nulla, una contraddizione. Rimane che lo cerchiate con Jouffroy nell'ordine universale. Certamente l'ordine è il principio obbiettivo della Morale; ma a qual titolo? Affinchè l'ordine sia fonte di obbligazione, noi dicemmo [1], non deesi considerare solo nell'ordine astratto, ma è d'uopo che si concretizzi in una mente suprema legislatrice ed in una suprema volontà imperante, cioè è mestieri che si consideri come espressione della ragione e della volontà di Dio. L'errore del Jouffroy e dei suoi seguaci è di aver considerato l'ordine solo in una veduta astratta, e quindi aver creduto che sull'astratto si possa fondare una vera obbligazione; cosa così assurda, come è assurdo supporre un comando senza una mente ed una volontà imperante realmente sussistente.

Dalle quali osservazioni noi possiamo conchiudere, che senza la nozione di Dio non si può rendere ragione nè della legge del dovere, nè della nozione stessa del dovere; due cose importantissime in ogni disciplina morale. Or se ciò è vero, già è dichiarata assurda la dottrina di quelli i quali vorrebbero separare la Morale dalla Religione, e costituir quella una scienza perfetta anche senza i dettati di questa. Divero la Religione parte da Dio; la Morale ha bisogno di muovere dalla nozione del bene del dovere e della legge morale, e tutte queste cose ella non può spiegare senza l'esistenza di Dio. Dunque Dio è il *Primo Morale* come è il *Primo religioso*; epperciò la Morale non che essere indipendente dalla Religione, la presuppone e n'è parte integrante.

[1] Vedi pag. 229-230.

Nè vale il dire che coloro i quali costituiscono la Morale indipendente dalla Religione, fanno apparir questa in cima di quella, considerandola come il vertice non già come la base della Morale. Questo ripiego non giova a puntellare il vacillante sistema, non rimediando al male più di quello che farebbe l'architetto, il quale dopo di aver fabbricata una casa sulla mobile arena, per rassodarla facesse piantare la pietra fondamentale sul comignolo dell'edificio. Chi non parte da Dio è obbligato a fondare la Morale sull'uomo e poscia la Religione sulla Morale; e così le mena entrambe a distruzione.

118. Niuna Religione può stare senza un Culto; imperocchè questo altro non è che la sua espressione e manifestazione. Il Culto è una necessità, un dovere per l'uomo, posto il fatto della sua creazione da Dio. Difatti lo scopo della creazione è la relazione della creatura col creatore; poichè Dio deve tutto a sè stesso riferire, e non ha potuto crear nulla se non per sè stesso. Ma questa relazione per la quale gli esseri debbono indirizzarsi a Dio, varia secondo la diversa loro natura, giacchè essa si compie per l'operazione di ciascun essere, ed ogni operazione siegue sempre la condizione dell'essere, di cui è germoglio e manifestazione. Se dunque l'uomo ha un essere dipendente, se in quanto tale egli deve convergere inverso di Dio, come suo principio e fine, egli vi si deve indirizzare secondochè richiede la sua natura. Ma l'uomo costa d'intelletto e di volontà; dunque egli deve realizzare la sua relazione con la sua causa creatrice mediante la relazione d'intelletto e di volontà. La relazione dell'intelletto è di conoscere Dio nel proprio ordine, cioè come fonte dell'essere, come verità suprema, come fine di tutto il creato; la relazione di volontà è di amar Dio, come bene assoluto. Adunque l'uomo in ordine a Dio trovasi in una triplice relazione di dipendenza: nell'essere, nell'intelletto, nella volontà. Or poichè il supremo principio etico impone che l'ordine delle relazioni sia rispettato, così è che l'uomo ha il dovere di riconoscere Dio come causa del suo essere, come sommo vero, come sommo bene. Dipendenza dal sommo Essere, dal sommo Vero, dal sommo Bene sono tre essenziali relazioni di dipendenza dell'uomo da Dio, e per conseguenza tre relazioni che l'uomo dee coi liberi suoi atti volontariamente esprimere. L'esprimere volontariamente la nostra dipendenza nell'essere dicesi *adorazione*, nell'intelligenza *fede*, nella volontà *amore* e *carità*. Questi tre doveri costituiscono il culto interno, il quale generalmente si definisce: *il complesso di quegli atti ed abiti interni con cui l'uomo riconosce Dio nel suo ordine*, *cioè come sommo Essere*, *causa di ogni altro essere*, *come sommo Vero e come sommo Bene.*

119. Senonchè il culto che a Dio si deve non dev'essere solo interno ma anche esterno, cioè tale che abbracci anche atti e riti esterni, con cui l'uomo esprime fomenta e compie il suo culto interno. Arminio

Fichte, Professore all'Università di Tubinga, ha detto che il Culto, la preghiera ed ogni dovere religioso è inutile ([1]). Ma la necessità del Culto non dipende dall'utilità che a Dio provenga bensì dal dovere e dal bisogno dell'uomo, ed è una solenne contraddizione del Razionalismo l'affaticarsi a rialzar tanto il valore della ragione imperiante, che ora biasima ed ora vitupera le azioni, ed il credere poi che queste sieno indifferenti per riguardo a Dio. Gli altri razionalisti non sono così esclusivi ([2]); essi ammettono la necessità di un Culto interno ma negano quella di un Culto esterno. Intanto la necessità del Culto esterno è psicologica, metafisica, sociale.

È una necessità psicologica; imperocchè atteso l'unità dell'uomo il quale risulta d'anima e di corpo, egli ha bisogno di segni sensibili per sollevarsi agl'intelligibili, e fomentarne la cognizione e l'affetto, e sente il bisogno di manifestare esternamente ciò che nel suo animo si passa. Difatti qual'affetto può mai star nell'interno sì chiuso, che non si manifesti al di fuori? Può l'arte, è vero, dissimular talvolta per gravi ragioni, l'interno affetto; ma è sforzo di violenza e di perpetua vigilanza, per guisa che non sì tosto ritorna l'uomo alla naturale sua spontaneità, che torna l'interno a spingerglisi nell'esterno. Anzi quante volte, malgrado ogni suo sforzo, non lo tradisce la natural propensione, svelando ciò che egli vorrebbe occultare? È dunque una necessità psicologica che l'uomo esprima esternamente i sentimenti dell'animo suo. Questa necessità deve aver pure il suo riscontro nel Culto, e perciò il Culto esterno è una necessaria manifestazione dell'interno.

120. Inoltre, il Culto esterno è una necessità metafisica. Poichè nell'ordine metafisico Dio è assoluta ed universale cagione, così anche nell'ordine morale, il quale all'ordine metafisico si appoggia, dev'essere riconosciuto dall'uomo. Però questi ha il morale dovere di riconoscere Dio non solo come cagione del suo essere spirituale, ma anche come causa del suo essere materiale. Il Culto interno è l'espressione dei rapporti dell'essere spirituale dell'uomo colla causa prima, l'esterno è la manifestazione del suo essere materiale come dipendente originariamente dalla stessa cagione. Onde coloro i quali ammettono il Culto interno e negano il Culto esterno, vengono in sostanza a disconoscere Dio come causa assoluta ed universale di tutto l'essere dell'uomo.

121. Da ultimo, il Culto esterno è una necessità sociale. L'essere sociale sta nella concorde cospirazione delle intelligenze e delle volontà al medesimo vero da tutti conosciuto e nel medesimo bene da tutti voluto. Quindi rea e falsa è quella politica che impedisce ai

([1]) *Sistema di Etica*, in ted., p. 422-423, Leipzig 1853, 2ª ediz.

([2]) Valga per tutti Giulio Simon, *La religion naturelle*, Part. IV, c. I, p. 315 e seg., ed. cit.

popoli i mezzi di acquistare la detta uniformità; imperocchè essa impedisce la perfezione somma della società civile; lede i dritti dei governati, i quali hanno un inalienabile dritto di usare tutt'i mezzi conducenti a tale scopo; non è mai l'opera della società che incessantemente vi tende ed essenzialmente la brama, ma è solo l'opera di un *partito* che vuol dominare con tirannia sulla società, o di un *signore*, che non conosce i suoi dritti ed i suoi doveri. Ora il vero considerato nella sua fonte è Dio; considerato nella sua universalità abbraccia i rapporti del creato con la causa creatrice, e massime dell'uomo, capolavoro della creazione. Il bene nello stesso modo che il vero nella sua fonte è Dio, nella sua universalità è l'ordine dei rapporti che le cose serbano tra loro e con la causa prima. Onde affinchè una società possa sussistere e fiorire si richiede che gli associati convengano in un comune pensare e volere circa la causa prima ed i rapporti che essi hanno con lei. Intanto poichè le intelligenze umane non possono comunicare tra loro senza segni esteriori, è forza che esse mettano quasi in comune esternamente il loro concorde pensiero e volere circa la Divinità, fonte e principio di ogni vero e di ogni bene. Laonde è una necessità sociale che quel Culto interno il quale si è generato nell'intimo animo degli associati, si manifesti ancora esternamente. No, i popoli non progrediscono colle cospirazioni, coi tumulti, colle insurrezioni; assai meno coi soli traffichi materiali, i quali se sono necessarii, utilissimi, adoperati con moralità e religione, materializzano la società, quando vengono esclusivamente promossi. La vera perfezione sociale sta nella *giustizia sociale*, la quale abbraccia la verità, la moralità, la religione; il suo incremento dipende massimamente dal Culto cristiano, il quale è il più intimo, il più potente dei legami sociali. È il pensiero di Dio ed il Culto cristiano che sostenta e santifica il focolare domestico, questo centro benefico di tutte le affezioni dolci e sociali. Dalla società domestica esso si spande nella società civile, e vi fomenta le virtù e stringe gli associati policiti nei nodi più indissolubili. Togliete di mezzo ad un popolo il pensiero di Dio, la sua Religione, il suo Culto, e voi non lo vedrete stretto da altro vincolo che dall'interesse e dal timore. La legge civile non sarà per lui che un contratto sociale, in cui egli concede a patto di dover ricevere; il sentimento della fraternità, l'amor di patria per lui non ha alcun significato; perocchè l'amore, il disinteresse, il sacrificio non può aver luogo in una società, i cui membri si riguardano stretti e collegati dalla sola forza degl'interessi materiali. No, non sono gl'interessi che mantengono in vita la società: molto meno i nomi di *eguaglianza*, di *libertà*, di *fraternità*, di *nazionalità* e via dicendo. È principalmente la Morale, la Religione ed il Culto; sicchè a creare una grande famiglia la quale abbia la sua unità morale, le sue tradizioni, il suo

onore, i cui meriti si riconoscano solidali, la cui legge sia compresa ed amata, anche quando punisce, è forza che il nome della patria risvegli idee religiose, a cui ciascun cittadino si tenga obbligato per una volontà divina; che la trasmissione di una Morale ricevuta dai maggiori stabilisca una parentela tra quelli che abitano lo stesso suolo e parlano la medesima lingua; che le leggi sieno poggiate non già sulla bilancia degl'interessi ma sull'ideale eterno della giustizia. Lo Spedalieri enumera tre principali vantaggi recati alla società dal Culto cristiano; vantaggi naturali ed intrinseci. In primo luogo, questo Culto fomentando la virtù e la santità sublima l'animo dei cittadini; cosa tanto necessaria in ogni società. In secondo luogo, questo Culto è un reprimente motivo che risparmia alla società molti danni. In terzo luogo, è un mezzo potentissimo per mansuefare l'umana ferocia, calmare le fermentazioni popolari, e persuadere alle moltitudini le cose più difficili a praticarsi ([1]). Nel che la storia consente con la deduzione scientifica; imperocchè quel sommo storico e filosofo cristiano l'Ozanam rattrova, dopo severi esami, che la gente germanica, la più tardi a divenir civile in Europa, fu renduta tale mediante il Culto ed i segni sensibili della Religione ([2]). Nè mi state a dire, che basta alla società la sola Religione interna e la sola moralità; imperocchè io potrei dimandare, se mai può darsi vera moralità senza Religione. Eppoi o si vuole che la Religione puramente interna ci renda umani, cortesi, fedeli senza che facciamo alcun atto esterno di umanità, di cortesia, di fedeltà, ed allora queste virtù puramente interne saranno inutili alla società degli uomini con cui viviamo; o si vuole che la Religione interna produca questi atti al di fuori, ed allora essa ha bisogno di un rito esterno.

Nella storia della Francia vi è una pagina, un periodo in cui i pubblicisti credettero che la società dovea essere ricostituita dalle fondamenta, e si avvisarono di realizzare questa ipotesi con una legge atea. Ma che divenne quella società? Sbandito Dio dalla società, fu anche dato lo sfratto alla giustizia; la forza fu sorrogata al diritto, le maggioranze oppressero le minoranze; il popolo fu imbestiato, ed i reggitori divennero sanguinari. Ma un gran figliuolo ebbe la rivoluzione d'allora, e quest'incaricò di tutt'i mali di essa la *filosofia falsa del tempo* e *l'empietà*. Fu questi Napoleone, il quale conobbe l'origine del male ed in occasione della congiura di Mallet (1812) lo disse ai consiglieri di Stato: « Tutte le sciagure che patì la nostra bella Francia, si vogliono ascrivere alla ideologia, a cotesta tenebrosa metafisica; che investigando con sottigliezza le prime cause, vuole sopra queste basi fondare la legislazione dei popoli, in vece di ap-

([1]) *Dei diritti dell'uomo*, lib. V, cap. VI.
([2]) *Études germaniques*, t. II, c. VII, *l'Église*.

propriar le leggi alla conoscenza del cuore umano ed alle lezioni della storia. Questi errori dovevano condurre il reggimento di uomini sanguinari. Difatti, chi fu mai che gridasse quale un dovere il principio di sollevazione? Chi fu che adulò il popolo, chiamandolo ad una sovranità che esso era male acconcio ad esercitare? » Napoleone avea sotto gli occhi i mali della filosofia sensistica, e non poteva parlare altrimenti; avea pure sott'occhio i mali della filosofia empia, e di questa diceva al Clero di Milano sin dal 1800: « I filosofi moderni hanno fatto ogni loro sforzo per persuadere alla Francia, essere la Religione cattolica implacabile nemica di ogni qualsiasi sistema democratico e di ogni governo repubblicano; e di quì la crudele persecuzione che la repubblica francese esercitò contro la Religiono ed i suoi ministri; di quì tutta quella gran piena di mali orribili a cui fu in preda lo sciagurato popolo della Francia ».

122. La Religione, di cui il Culto è la manifestazione, è l'espressione dei rapporti fra l'uomo e Dio, fra l'uomo ed i suoi simili. Or come non vi è che un solo Dio sempre il medesimo, ed una sola umanità sempre la stessa, così non vi può essere che una sola Religione e sempre a sè stessa uguale. Questa verità così evidente deve avere la sua applicazione anche nel Culto, che è la manifestazione esterna della Religione; sicchè come non è ragionevole che una sola Religione, così non è ragionevole che un solo Culto. L'uniformità del Culto affranca le coscienze dal dubbio, in che le gitterebbe la considerazione di differenti pratiche, che possono far sospettar della verità; fa più stimabili gli uomini fra loro, e per conseguenza accresce l'amore vicendevole; stringendo vieppiù i legami dell'umana famiglia il vedersi raccolti con gli stessi sentimenti, con le stesse manifestazioni, con le stesse parole per ringraziare e rendere gloria al Creatore, in cui veggono il padre comune ed il comune legame. Fate che differenti sieno i Culti, come persuaderete all'amor proprio di ciascuno di non essere in possesso del vero, di compatire almeno come fanciullaggini le pratiche degli altri e stimarsi vicendevolmente? In vece l'iconoclasta tratterà il cattolico da superstizioso, e questi meritamente tratterà quello da sacrilego. Il calvinista considererà il cattolico come idolatra, e questi lo tratterà da empio. Il razionalista crederà il cattolico in qualità di servile e superstizioso, e questi a vicenda terrà lui per fuorviato e fantastico. In questa difformità di Culti o tutti gli uomini si faranno indifferenti in Religione, come gli antichi, ed allora il Culto si renderà un'inutile superstizione; o ciascuno stimerà tenere la verità, ed allora si farà spregiatore degli altri, e gli odii e le scissure sempreppiù li separeranno e divideranno.

123. Intendete da questo che il principio della libertà e dell'eguaglianza dei Culti involge l'altro della legittimità di tutte le Religio-

ni, e quindi è la negazione della verità di una sola religione. La Chiesa cattolica come maestra di verità, come società divina che solo può vantare i titoli di una vera Religione, non poteva ammettere quel principio; come dall'altra parte la ragione non ammette la eguaglianza e la legittimità di tutte le religioni.

Ma negando il principio della libertà dei Culti la Chiesa cattolica tollera i culti dissidenti, ed in Roma stessa che è il centro del Cattolicismo i giudei ed il loro Culto sono perfettamente tollerati. La quale tolleranza è giustificata da molti titoli. In primo luogo si possono tollerare i Culti nell'interesse stesso della verità e della Religione; imperocchè può benissimo avvenire che in tale o tal altro stato di società, atteso la disposizione generale degli spiriti, un governo che vorrebbe ritirare una tolleranza di cui ha goduto per lungo tempo, nuocerebbe considerevolmente alla verità, suscitando odii e rappresaglie contro di lei ([1]). In secondo luogo un governo per quanto si voglia cattolico può tollerare i Culti nell'interesse stesso dello stato e della nazione. Se l'intolleranza deve portar dissensioni, discordie civili e guerre, la prudenza e la saviezza dimandano per questo stesso moderazione e tolleranza ([2]). La condotta adunque della Chiesa non è l'intolleranza nel senso odioso della parola; essa ha uno scopo solo, il trionfo della verità, e affin di arrivarvi adopera tutti i mezzi che le suggeriscono la saggezza e la ragione secondo i tempi e le circostanze. Certamente la tolleranza di lei non si estenderà fino ad ammettere che l'errore abbia gli stessi diritti della verità; nel che essa è perfettamente di accordo con la ragione; ma essa guarda passivamente taluni governi conferire all'errore i titoli legali che gli concedono le Costituzioni e le leggi degli Stati moderni.

([1]) Cons. san Tommaso, 2ª 2ae, q. XI, a. 3.
([2]) Cons. san Tommaso, *ibid.*, q. X, a. 11.

LEZIONE XIV

Necessità della Morale rivelata

SOMMARIO

124. Azione esercitata dal Cristianesimo sullo sviluppo delle idee morali — 125. La ragione spontanea dei Razionalisti smentita dalla storia e dalla ragione—126. Necessità della Rivelazione per un compiuto sistema di morali doveri — 127. Sua necessità per conoscere la gravità assoluta del male morale — 128. Anche per conoscere la pena dovuta al male morale — 129. Ancora per la proporzione della pena col reato — 130. Quando pure potesse la ragione ottenere tutte queste cognizioni, non potrebbe darle una sufficiente autorità — 131. Indi lo scetticismo morale e l'ateismo — 132. Conclusione del Guizot.

124. Dopo l'azione esercitata dal Cristianesimo sullo sviluppo dell'umana ragione, è accaduto a questa per rispetto alla Rivelazione quello stesso che occorre a coloro, i quali al presente navigando sicuri per lontani mari e correndo prontamente l'un polo e l'altro, fan ragione di essere altri uomini da'loro padri, non sospettando pure che essi son debitori a costoro, che gli ebbero procurato una bussola, un barometro ed altri mezzi esatti, onde la prestezza e la sicurezza dei loro viaggi dipende. Dopo XVIII secoli di cultura cristiana le idee morali si sono modificate; sulle ruine del mondo antico e pagano si è costituito il mondo cristiano, il quale coll'ambiente benefico delle nuove sue idee ha trasformata la condizione delle intelligenze e della società; sicchè noi trovandoci ora in possesso di un più ampio ordine d'idee ci crediamo già maggiori dei nostri avi, e quasi capir non sappiamo come essi, a cui nè ingegno nè lavoro mancò, abbiano potuto ignorare quelle verità che con tanta facilità noi ora conosciamo. In presenza di questo fatto i filosofi in vece di ripudiare la Rivelazione come ostile ai progressi della ragione e dell'umanità, avrebbero dovuto saperle grato della salutare influenza esercitata da essa sulla vita intellettuale e morale dell'umanità, e non che gridare coll'Emerson « a che mi servono le tradizioni, se io posso vivere coi lumi della ragione (*) », avrebbero dovuto dire col Locke « che vi ha molte cose, la cui credenza abbiamo bevuta col latte fin dalla culla, per modo essendocene divenute familiari le idee, e direi quasi naturali sotto l'azione del Vangelo, noi le rimiriamo come verità incontrastabili, facili ad iscoprirsi ed a provarsi coll'ultima evidenza; senza por mente che noi forse ne avremo dubitato, o le avremo

(*) *Essais de phil. americaine*, trad. par Montegut, pag. 6, Paris 1851.

ignorate per lungo tempo, se la Rivelazione non ce le avesse manifestate ([1]) ».

125. Io ben so che i Razionalisti partono dal comun presupposto che tutto sia uno sviluppo della ragione umana, la quale da sè si è andata continuamente e progressivamente svolgendo in tutte le idee speculative e morali in forza della sola legge della sua perfettibilità. Ma questa ragione la quale si vuole, che tutto abbia cavato da sè stessa in forza della *spontanea sua perfettibilità* ([2]), rinunziando ad ogni elemento eterogeneo ([3]); questa ragione secolarizzata dalla Rivelazione, alla quale i Razionalisti fanno continuo appello ([4]), non ha mai esistita nè poteva moralmente esistere. Se mi fosse dato di stendermi su questa materia, non mi sarebbe difficile dimostrare, come in forza di quella legge psicologica la quale prescrive, che una ragione non possa svilupparsi senza l' aiuto di una ragione già sviluppata ([5]), e atteso il posto altissimo in cui il primo padre e rappresentatore del genere umano veniva ad essere collocato, non solo fu conveniente ma anche necessaria una Rivelazione divina ([6]), perocchè senza questa la vita intellettuale e morale del genere umano, non che progredire, non avrebbe potuto cominciare. Nel che la storia sacra e profana consente a meraviglia con la deduzione scientifica; imperocchè il Genesi il quale oltre alla sua divinità, è, anche umanamente considerato, il libro più antico a raccontarci le origini delle cose, suggella col suo racconto il fatto di una primitiva rivelazione fatta ad Adamo ([7]); la quale tramandata da'Patriarchi al popolo ebreo, ed in mezzo a questo mantenuta viva per il governo diretto, che Dio di quella gente pigliava, formò per molti secoli la religione; e perfezionata poi nella pienezza de'tempi da Gesù Cristo si

([1]) *Le Christianisme raisonnable*, c. XIV.

([2]) Tale è il canone fondamentale dell'odierna filosofia razionalista. Cf. Wegscheider, *Instit. Theol. dogm.*, Prol., c. I, § 11, p. 53-54, Lipsiae 1844; e la confutazione fattane dal p. Perrone, *Praelect. theol.*, t. I, p. 32, Mediol. 1845.

([3]) È questa la seconda massima generale, che i Razionalisti traggono da quella prima. Cf. Ritter, *Storia della filosofia cristiana* (in ted.), t. V, p. 108, Amburgo 1841.

([4]) Cons. Feurbach, *L'essence du christianisme*, trad. par Ewerbeck, p. 366, Paris 1850; Cousin, *Préf.* al *Manuel de l'histoire de la philosophie* par Tenneman, p. 11, Paris 1839, 2ª ediz.

([5]) Cons. Von Drey, *Apologetica*, o sia *Dimostrazione scientifica della divinità del Cristianesimo* (in ted.), t. I, p. 140, Magonza 1839.

([6]) Cf. Origine, *Cont. Celsum*, lib. IV, c. LXXVI-LXXX, *Opp.*, ed. cit., e san Tommaso, I, q. XCIV, a. 3; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 4.

([7]) Cap. II, v. 19. Cf. *Eccl.*, XVIII, 6. Io ben so che i Progressisti sull'orme de' Razionalisti impugnano l'autenticità e la genuinità de'Libri dell'antico e del nuovo Testamento; ma io rimando il lettore alle pruove date da' Biblici intorno ad essi.

propalò presso tutti i popoli e divenne religione cattolica, o sia universale ([1]). Vero è che questa primitiva Rivelazione per la sopravvenuta corruzione de' costumi fu alterata, sino a degenerare nell' idolatria ([2]); ma essa non iscomparve mai dalla memoria delle nazioni, i cui simboli, le cui tradizioni e cosmógonie ([3]) « fanno capo ad una età nella quale l' uomo, nel momento che esce dalle mani di Dio, riceve da Lui immediatamente tutti i lumi e tutti i veri, tantosto intenebrati e magagnati dalla scienza incompiuta degli uomini. È dessa l'età dell'oro, cioè l'Eden, che la poesia e la religione collocano a capo della storia ([4]) ». Questa età primitiva e questa primitiva Rivelazione del genere umano servì di base a' filosofemi de' sapienti orientali; essa ispirò a' filosofi greci il desiderio delle loro peregrinazioni, ingiustamente negate da' Razionalisti ([5]); e da essa Platone massimamente apprese quelle sublimi verità intorno a Dio ed alla anima umana ([6]), per cui ebbe il nome di divino. Per la quale cosa noi possiamo conchiudere che la filosofia greca non fu *autonoma*, come a pieno coro ripetono i Razionalisti ([7]); nè fu indipendente da ogni tra-

([1]) In conferma di ciò che ho asserito, può il lettore consultar molte e dottissime apologie scritte da' primi tempi della Chiesa sino a' giorni nostri, e raccolte insieme e pubblicate testè in Francia dal Migne, *Démonstrations évangéliques* ecc., 16 vol. in 4°.

([2]) Vedi Calmet, *Dissert. de Orig. idol.*, t. V, Venetiis 1731, e Lefbvre, *Ess sur l'orig. la nat. et la chûte de l'idol.*, nel Periodico, *L' Université catholique*, t. IV, p. 229 e seg. Paris 1847.

([3]) Cons. Chassay, *Lettres sur la chûte primitive*, nel Periodico, *L' Université catholique*, t. V-VI, Paris 1848, Schlegel, *Filosofia della Storia* ecc., lez. V, t. I, p. 128 e seg., trad. ital., Napoli 1841, Riambourg, *Rationalisme et Tradition*, *Oeuv. phil.*, t. III, p. 7-429, Paris 1837.

([4]) Cousin, *Introd. à l'histoire de la phil.*, lez. VII, p. 194, Bruxelles 1838.

([5]) I Razionalisti, movendo dal prediletto loro principio, che lo sviluppo della greca filosofia sia stato spontaneo, negano la realtà delle peregrinazioni fatte da'più nobili filosofanti della Magna Grecia presso i popoli orientali. Ma in ciò essi chiariscono un punto solo, ed è, che la storia fatta da essi piega come erba sotto le loro idee sistematiche. Cf. Chastel, *Del valore della ragione umana* ecc., part. III, c. III, pag. 311 e seg., trad. ital., Milano 1857 : e Gioberti, *Del Buono*, c. IV, p. 32-33 e segg., Napoli 1845.

([6]) Per questo sant' Agostino disse, che i filosofi pagani attinsero le dottrine morali che essi insegnarono, ad una doppia fonte, cioè alla ragione ed alle vestigia della primitiva tradizione. « Duo sunt, *egli scrive*, genera doctrinarum, quae in moribus etiam ethnicorum inveniuntur. Unum earum rerum, quas instituerunt homines, alterum earum, quas animadverterunt iam peractas, aut divinitus institutas »; *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. XIX, n. 29.

([7]) Cf. Hegel, *Lezioni della filosofia della storia* (in ted.), *Opp.*, t. XIII, p. 40 e seg.; *Lezioni della filosofia della storia* (in ted.), vol. IX, pag. 11-13; *Principii della filosofia del diritto* (in ted.), vol. VIII, p. 342, Berlino 1832-1845; Cousin, *Fragm. phil.*, t. I. p. 36-37, Paris 1838; Franck, *Dictionn. des scienc.*

dizione, e che quella religione naturale ammessa da'Razionalisti, « è dalla storia dimostrata la più antinaturale, la più antistorica di tutte; più che il politeismo; che l'idolatria e che qualunque più abbietto feticismo, i quali si trovano, mentre essa no (¹) ». Or se la filosofia greca non fu indipendente da ogni tradizione, è egli mai possibile che questa scienza lo sia oggi che il Cristianesimo ha esercitato la sua azione su tutta la cultura europea, e ne ha modificate e trasformate l'idee? A quelli che vorrebbero sostenere la sentenza opposta, ed essi sono i Razionalisti, vorrei dire col divino poeta:

Non fate come agnel che lascia il latte
Della sua madre, e semplice e lascivo
Seco medesmo a suo piacer combatte. — Parad., *Cant. V.*

126. Ma una delle più valide confutazioni del Razionalismo, alla quale dobbiamo noi ora restringerci, è la necessità di una Morale rivelata, la quale col complesso delle sue verità abbia illuminato il genere umano circa la destinazione finale dell'uomo, somministrata la conoscenza chiara, ferma ed universale di tutti i morali doveri, e forniti i mezzi sovrannaturali, senza cui sarebbe follia sperare la loro pratica. Quest'argomento maneggiato profondamente dai Padri del secondo secolo dell'èra cristiana (²), e ripetuto ne' secoli posteriori da tutti gli scrittori ecclesiastici, fu lungamente ventilato dagli Apologisti del secolo scorso contro il deismo (³), che era allora la filosofia e la religione di moda. Non crediate però che io

phil., art. *Phil. des Grec.*, t. II, p. 589-593, Paris 1845; Ritter, *Histoire de la phil. ancienne*, lib. II, c. III, t. II, p. 120 e seg.; Degerando, *Hist. comp. des systèmes de phil.*, part. I, c. III, vol. I, p. 198 e seg., 2ª ed., Paris 1822.

(¹) Cesare Balbo, *Meditazioni storiche*, Med. I, p. 11, 2ª ed., Firenze 1854.

(²) I ss. Padri del primo secolo, come si rileva dalle loro lettere pubblicate da Cotelerio, *Patrum qui temporis apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi, Opera vera et supposita* curante Clerico, Amstelodami 1724, da Hefele, *Patrum Apostolorum Opera*, Oxonii 1840, e da altri, non disputarono già co' filosofi greci intorno al valore della loro filosofia, nè si servirono di verità filosofiche per emendare i costumi de' pagani; ma si contentarono di erudirli con la nuda e semplice esposizione delle dottrine del cristianesimo. Il che accadde per sapientissimo consiglio della Provvidenza divina, « tum ut suspicandi locus non esset, eam uti argumentis ad speciem veri compositis; tum ut intelligentioribus evidens fieret, sinceritatem illam scriptorum iunctam cum multa, ut loquar, simplicitate, donatam fuisse divina potestate, quae multo plura perficeret, quam perficere posse videntur verborum ambitus, dictionum compositio, et totus ille graecanius divisionum, dicendique ornamentorum apparatus »; Origene, *Cont. Celsum*, lib. III, c. XXXIX.

(³) Intorno alle varie forme onde si è imbellettato il deismo, giova leggere Samuele Clarck, *Discours sur les devoirs immutables de la Religion naturelle*, c. II, *Oeuvr. phil.*, p. 200 e seg., Paris 1847.

voglia trattarlo in tutta la sua ampiezza; mi contenterò piuttosto d' indicare e stringere in poche parole le pruove, che mi sembrano avere maggior forza a dimostrare la necessità di una Rivelazione divina per un compiuto sistema di Morale.

Tre punti importanti costituiscono l'ordine morale, cioè la legge, la pena e l'espiazione. Il sistema morale richiede assolutamente che la legge si conosca in ogni sua parte, e si conosca con certezza, acciocchè sia eseguita; che la pena si creda senza il menomo dubbio, e sia convenientemente grave per esser temuta; che, in fine, si abbia eziandio notizia e certezza di un modo di espiazione temporanea, acciocchè chi ha violata la legge possa evitare la pena. Ora il solo lume naturale della ragione non vale a palesarci la legge morale in tutta la sua estensione; non può darci una notizia adequata della pena, nè molto meno può farci presentire in modo alcuno la maniera onde il commesso delitto possa espiarsi.

E quanto alla legge morale, questa abbraccia i doveri verso Dio e verso gli uomini; i primi dei quali si riducono al culto interno, la cui essenza è l'amore, e al culto esterno, che comprende la preghiera ed i riti sacri, di cui la somma è il sacrificio. Or concedasi pure che la ragione sola basti per insegnare agli uomini, che debbono amare Dio, pregarlo e accompagnar l'ossequio dell'animo con alcune cerimonie sensibili; nonpertanto io affermo come un fatto, di cui ciascuno può trovare la prova e il riscontro dentro di sè medesimo e nell'esperienza universale, che il culto inverso Dio non si può compiere debitamente senza un aiuto soprannaturale, cioè senza la fede nella rivelazione di Dio. Difatti il culto da doversi a Dio prestare dev'esser tale quale egli ha voluto che fosse; ogni altro culto è contro la sua volontà, e però falso. Or quel che dipende dalla volontà libera di Dio, per quale altro mezzo può essere conosciuto se non per la Rivelazione fattane da Dio stesso?

La carità di Dio incessante, fervida, signoreggiante, capace di domar l'impeto delle passioni e di ispirare la virtù eroica; l'orazione calda, assidua, operativa; la pratica de' riti esterni scevra di ogni superstizione, e fatta con quell'accuratezza, semplicità e raccoglimento che la rendono efficace; l'abnegazione di sè medesimo, e la precisione dal soverchio amore a' beni della terra, l'una e l'altra sommamente morali, necessarie all'acquisto degli abiti virtuosi e bene spesso all'esercizio della virtù: in breve, quella perfezione morale che ci avvicina a quel modello di perfezione sovrumana che il Vangelo espresse, sono disposizioni e abitudini che non si possono compire debitamente senza aiuti soprannaturali, nè si possono trovare fuori del Cristianesimo. L'uomo senza le illustrazioni e i soccorsi dell'Evangelo può essere perfetto, secondo il mondo: può avere e mettere in opera molte virtù morali e civili, e ottene-

re meritamente le lodi e la riverenza del genere umano ; ma questa eccellenza, per quanto sia degna di amore e di stima, è troppo lontana dall' ideale della perfezione, il quale non si contenta della semplice bontà esteriore, ma vuole la perfezione dell' anima, la quale sopravvive al sepolcro, e dura nell'eternità. Esso vuole che l' orgoglio non pure si attenga dal prorompere di fuori, ma sia svelto radicalmente, e dia luogo all' umiltà ; vuole che la purità de' costumi incominci da' più reconditi assensi, e santifichi tutti i sentimenti del cuore; che ogni atto di virtù sia indirizzato, come a suo fine ultimo, non al diletto , benchè legittimo e sacro, di beneficare i nostri simili; non alla sinderesi consolatrice della coscienza, per quanto questa consolazione sia nobile e più eccellente di ogni conforto terreno ; ma bensì al puro amore di Dio; perocchè tutti quegli altri fini, comechè eccelsi e magnanimi, non costituiscono il sommo bene, nè hanno ragione di fine ultimo. Ma queste virtù per crescere e germogliare fra gli uomini hanno bisogno di motivi soprannaturali, e però non possono stare senza la fede nella Rivelazione divina.

E dato pure che la ragione sola, ne' termini del teismo naturale, sia sufficiente per consigliare ed imporre agli uomini que' doveri e quel tenore di vita così sublime, essa sarà inetta a rappresentarli e inculcarli con quella evidenza, fermezza e autorità che si ricercano, acciocchè dalla speculazione passino nelle opere, e dalla meditazione solitaria di qualche filosofo si propaghino nella moltitudine.

I conati dell' ingegno umano non riescono guari più fruttuosi per farci arguire un compiuto sistema di doveri morali inverso degli altri uomini. Si noti infatti che i doveri morali i quali ci stringono agli altri uomini sono un' applicazione della legge morale considerata nelle relazioni o di semplice coesistenza o di socialità, nelle quali gli uomini si possono considerare. Però se la ragione sola non basta a costituire un compiuto sistema di quei doveri che costituiscono il cardine di ogni vivere domestico e sociale, egli è chiaro che debb'essere anche insufficiente a farci conoscere compiutamente i doveri che ci legano agli altri uomini. Una prova che simili precetti morali, come per esempio, l'umiltà, l'amore degl'infelici, l'astinenza da ogni soddisfazione sensuale, eziandio nel pensiero, fuori degli ordini legittimi del coniugio, e simili, hanno mestieri di una base soprannaturale per essere ricevuti e messi in pratica, è che prima e fuori del Cristianesimo essi furono e sono sconosciuti, e che nella Cristianità medesima chi abbandona la fede è inclinato a rigettarli come arbitrarii, ovvero inutili, o anche falsi e dannosi, o almeno come cose di pochissimo rilievo. Perciò la Morale del mondo, non che approvarli, li condanna, ne deride, vilipende e detesta gli osservatori, e introduce precetti e massime affatto contrarie, santificando l'orgoglio,

chiamando viltà il perdono delle ingiurie, permettendo, anzi comandando il duello, che è quanto dire un'azione che racchiude in uno la reità dell'omicidio e del suicidio, mettendo in ridicolo la santimonia perfetta del costume, e riputando talvolta la dissolutezza, non che lecita, ma quasi obbligatoria.

Ma la legge e le sue appartenenze non arguiscono la necessità di un principio soprannaturale, se non indirettamente, cioè per avere quella saldezza ed efficacia di cui abbisognano. Ma la pena e l'espiazione ne hanno d'uopo eziandio per essere semplicemente conosciute. Cominciamo dalla prima.

127. La composizione di un buon codice criminale presuppone nel legislatore tre sorte di cognizioni; cioè la notizia adequata della gravità de'delitti, della natura delle pene, e della proporzione che corre tra le pene e i delitti. Perciò la filosofia morale nella sua parte criminale deve dare una esatta contezza della colpa morale, o del peccato che vogliam dire; la notizia della pena, e per ultimo indicare la proporzione tra la pena e la colpa, che è quanto dire tra il male fisico e il male morale. Ma di questi tre punti così essenziali la sola ragione non può fornirci una conoscenza razionale proporzionevole a'veri bisogni dell'umanità. Vediamolo innanzi tutto per la gravezza del male morale, o sia della colpa.

La gravità della colpa consta di questi due elementi, cioè della natura dell'azione e del concorso del libero arbitrio; imperocchè il male morale involgendo la deviazione dall'ordine (1), compiuta per la conversione del libero arbitrio ad un oggetto disordinato (2), la colpa, che ne è effetto (3), dee variare nella sua gravezza e per l'ordine che essa infrange, e per il grado di attività secondo cui l'arbitrio vi concorre (4). Or la ragione umana non può conoscere la gravezza assoluta del male morale, nè può avere un'adequata e compiuta notizia della cooperazione ed efficacia del libero arbitrio in ciascun atto immorale. Che la ragione non possa formarsi un concetto adequato della gravezza assoluta del male morale, mi sembra indubitato. Imperocchè nel mondo morale egualmente che nel mondo materiale non v'ha parte alcuna, per menoma che essa sia, la quale non reagisca su tutte le altre, ed essendo gli uomini collegati per modo che dal-

(1) « Omnis actus voluntarius est malus per hoc, quod recedit ab ordine rationis, et legis aeternae »; san Tommaso, 1ª 2ae, q. XXI, a. 1.

(2) « .... Ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei »; Idem, 1ª 2ae, q. LXXI. a. 1.

(3) « .... Ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus »; Idem, 1ª 2ae, q. XXI, a. 2.

(4) Cons. san Tommaso, 1ª 2ae, q. LXXIII, a. 6.

l'individuo alla famiglia, e da questa alle nazioni procedendo, ciascuno di loro si connette con tutta la specie, non si può forse concepire un minimo atto individuale, il quale, allargandosi e propagandosi indefinitamente, non sia atto a riverberare sull'universalità del genere umano. Per il che a conoscere la gravezza assoluta del male morale sarebbe mestieri conoscere l'ordine universale, e abbracciare le sue relazioni coll'atto umano. Or quale è quella ragione individuale e finita, la quale possa avere compiuta notizia dell'ordine universale e della immensità delle sue particolari relazioni? Chi può misurare esattamente le innumerevoli connessità di un'azione con tutte quelle che le succedono nello stesso operatore, e fuori di esso, negli altri uomini? Egli è vero che la ragione può darci un'idea generica del male morale, ed una idea relativa della gravezza di certe trasgressioni in particolare; ma chi non vede che questa notizia è troppo vaga a misurare il peso e la grandezza assoluta del male morale, e penetrare sino al fondo di quella deformità morale, che è ingenerata dal misfatto e dal vizio nell'anima del delinquente?

Se dall'esame della natura dell'azione passiamo all'investigazione della cooperazione ed efficacia del libero arbitrio nel male morale, vi scorgeremo una non minore oscurità. Difatti, ad avvertire il grado d'attività, secondo cui l'arbitrio umano concorre al male morale, sarebbe mestieri che la ragione del delinquente potesse esercitare quella pronta e acuta riflessione, la quale si richiede al bisogno; perocchè l'attività con la quale l'arbitrio opera, essendo un fatto interno, non può essere accertata se non dalla riflessione. Ma l'uomo, nell'atto che rendesi gravemente colpevole del male morale, essendo inclinato a'sensi, dedito a'piaceri e trascinato ad idoleggiare l'oggetto della sua morale malizia, non è per niente atto a rientrare in sè stesso ed avvertire il grado dell'efficacia secondo cui il libero suo arbitrio vi concorre. Chi poi non sa che gli abiti e le passioni, conferendo moto e prestezza all'esercizio della volontà, debbono naturalmente impedire che la ragione sia sempre in istato di bilanciare esattamente il grado del libero arbitrio in ciascun suo atto? Non sappiamo noi per esperienza e per ragione, che la riflessione si fortifica nell'attrito, e diminuisce o manca assolutamente allo scemare ed al mancare di quello ([1])? L'analisi psicologica della dipendenza della volontà dalla ragione conferma vieppiù l'incapacità in cui noi siamo di avere un'adequata notizia dell'attività con cui il libero arbitrio coopera al male morale. Imperocchè da essa rilevasi che la volontà non può volere senza un oggetto; che questo l'è presentato dalla ragione; e però essa dipende naturalmente

([1]) « .... In omnibus operibus nostris tanto quidquam adtentius, quanto difficilius operamur »; sant'Agostino, *De Musica*, lib. VI, c. V, n. 13.

dalla stessa ragione. Ma la volontà per la naturale sua inclinazione al bene non può volere un obbietto, se questo non le sia presentato dalla ragione nella forma di bene ; onde è che anche quando ella rendesi colpevole del male morale, sarà mestieri che la ragione le offra il male sotto l' apparenza del bene. Or la ragione occupata incessantemente nella considerazione de' molteplici lati pe' quali l'obbietto potrebbe essere accettato dalla volontà , trovasi inabilitata a riflettere su tutti i momenti d' impero che la volontà esercita nella libera scelta degli atti suoi. E la ragione si comprende di leggieri. Una potenza non può simultaneamente convergere verso due termini opposti ; nella stessa guisa che il movimento di un mobile non può simultaneamente avere due opposte direzioni. Però, se la ragione, nell' atto che la volontà deve procedere alla scelta , è occupata nella considerazione de' molteplici lati, secondo i quali l' obbietto potrebbe essere eleggibile , ella non può esercitare sulla volontà quella piena ed efficace riflessione , la quale si richiederebbe , perchè aver potesse esatta contezza del valore del libero arbitrio , e dell' efficacia che esso impiega nelle sue determinazioni. Vero è che atteso la continua presenzialità dell' anima a sè stessa e la coscienza spontanea che l'intelligenza ha de' fatti interni dell' anima, la coscienza morale può fornirci una spontanea conoscenza dell' attività libera dell' anima nella scelta degli atti suoi, e darci ancora la notizia relativa della cooperazione del libero arbitrio; ma la conoscenza assoluta di questa cooperazione deve sfuggire alla ragione , perchè ella non ha potuto assistere a tutt' i momenti d' impero che la volontà ha esercitato sulle sue libere determinazioni. Nel che notate la sapiente economia dell' Autore della natura , il quale per non lasciarci in balìa di una compiuta oscurità intorno al valore del libero arbitrio nel male morale , ce ne ha infuso un sentimento autorevole nella sinderesi afflittiva della coscienza , la quale, quando l' animo del vizioso si trova nel silenzio del mondo e delle passioni e non è più distratto dalle cure e da' passatempi , produce quelle angosce e spaventi indicibili, i quali vengono piuttosto adombrati che dipinti dagli storici e da' poeti. Tuttavia questo testimonio della coscienza, lungi dal rivelarci tutt' i momenti d' imperio che l' attività libera dell' agente morale ha spiegato nelle sue azioni, ci dà piuttosto un sentimento generico della nostra libertà, essendoci dato solo come un segno della immoralità delle nostre azioni.

128. Non minore è l' oscurità, in cui deve versare la ragione umana relativamente ad una piena ed adequata notizia della pena dovuta al male morale. Essa c' insegna genericamente, che l' ordine offeso e perturbato si restaura col supplizio ; ma non può appalesarci nè far presentire in modo alcuno la qualità della pena dovuta alla colpa. Or che cosa dovrà risultare da tutta questa incertezza ed

insufficienza dell' umana ragione? Se anche posto il dogma terribile dell' eternità delle pene, fondato da una parte sulla dichiarazione più autentica della Rivelazione divina, ed espresso e confermato dall' altra parte dall'autorità infallibile dal magistero ecclesiastico, coloro stessi che vi credono nella speculazione, vi contraddicono spesso colle opere, allettati dalle lusinghe, e trascinati dalla forza delle cupidigie; chi non vede che, tolta via la Rivelazione divina, e dismesso quel dogma, la corruttela mancherà del più forte freno, e la legge morale della sua sanzione?

129. Nè meglio noi possiamo comprendere col solo discorso della ragione le attenenze della pena col male morale. La prima di queste attenenze è la proporzione. Ma che proporzione può correre tra la pena che è un male fisico, e la colpa che è un disordine morale? Qual'è la regola e la misura di cui ci possiamo valere per riscontrare e pareggiare due cose di natura così diversa? Può la ragione valutare esattamente i gradi di colpabilità, misurare le svariate e pressochè infinite circostanze che possono aggravarla o diminuirla? Può ella misurare esattamente lo scopo e le condizioni della pena una cogli effetti reali che essa deve ingenerare nel colpevole, la cui subbiettiva disposizione è sempre capace di variarne l'efficacia e l'estensione? Volgete e rivolgete la quistione, voi troverete sempre che la ragione umana è insufficiente a comporre un buon Codice criminale, atto a ritrarre il delinquente dalla sua perversità, e ricondurlo al suo morale perfezionamento.

130. Ma andiamo più oltre. Supponiamo che la ragione individuale basti da sè ad indicare i mezzi del morale perfezionamento dell'uomo: sarà perciò ella capace d'imporre i suoi dettati con quella stessa forza obbligatoria, la quale si richiede perchè la legge morale abbia la vera natura di un imperativo categorico? Egli è chiaro che no. Imperocchè con qual dritto una ragione individuale potrebbe imporre le sue credenze ad un altro essere intelligente, dotato della medesima natura e degno dello stesso rispetto? Una delle due: o la vostra ragione è infallibile, oppur no. Se non è infallibile; dunque con quello stesso diritto col quale voi volete impormi le vostre credenze, io posso imporvi le mie; ciò che vuol dire che la vostra ragione non potrà indurre in me il dovere morale di accettare le sue dottrine. Se poi è infallibile; dunque lo sarà anche la mia; dunque ciò che voi avete il diritto di ritenere per vero, io avrò anche il diritto di ritener per falso, se tale lo giudichi la mia individuale ragione. Direte forse che la ragione trae la sua forza obbligatoria dalla verità, la quale ha il diritto d'imporsi all'intelligenze? Ma il diritto di conoscere la verità non è esclusivo; imperocchè la verità può comunicarsi a tutte le intelligenze con beneficio di tutte e senza scapito di alcuna. Dunque essendo eguale il diritto di conoscere la verità, non vi è ragio-

ne, perchè la mia intelligenza debba cedere alla vostra, e non già la vostra alla mia. Se la mia intelligenza può fuorviare dalla verità, anche la vostra ne potrà esser lontana; epperò se noi dobbiamo seguire per unica norma la nostra individuale ragione, il nostro diritto sarà eguale, nè potrà darsi signoria di una intelligenza sopra di un'altra.

131. A fronte di queste rigorose conclusioni la ragione non trova che un'alternativa; o rinunziare all'accettato principio che la ragione individuale sia l'unica ed assoluta norma del dovere morale, o, volendo ritenere l'accettato principio, professare una compiuta tolleranza in fatto di morale e di religione; la quale tolleranza procedendo di conclusioni in conclusioni, riesce prima ad un assoluto scetticismo, e poscia va a terminare nell'ateismo. Platone tra gli antichi filosofi pagani scorgendo l'impossibilità di costituire la norma obbligatoria del dovere sul debole fondamento dell'umana ragione, proclama la necessità di un autorità esteriore, principio e fonte di ogni morale obbligazione. « In mezzo alle nostre incertezze, ei dice, il miglior partito a cui fa d'uopo appigliarsi, è di aspettare pazientemente che venga qualcuno ad insegnarci il modo, onde dobbiamo comportarci cogli Dei e cogli uomini. Chi v'insegnerà queste cose, egli è veramente sollecito de' vostri interessi (¹) ». Ma questa leale confessione del savio ateniese era troppo aliena dagli ordini attuali della filosofia, in cui il Deismo, il Protestantesimo ed il Kantismo aveano generato negli animi il profondo convincimento, che la ragione individuale sia l'unica norma obbligatoria del dovere morale. Eccovi adunque il moralista Droz, che nel 1824, in un'opera incoronata dall'Accademia di Parigi, consiglia la tolleranza di tutti i sistemi morali; consiglio così ragionevole come è quello di chiedere a'geometri che permettano a qualche triangolo di aver quattro lati. Se il consiglio di quel moralista fosse stato accettato ed universalmente praticato, l'esplicita professione di ateismo ne saria stata l'ultima conclusione scientifica, come lo fu nel deismo del secolo scorso. Imperocchè il vero che tollera il falso, è un vero contraddittorio; e poichè l'archetipo di ogni vero è Dio, ne segue che la tolleranza che il vero esercita con l'errore, sarà una contaddizione della mente divina. Or un Dio contradditorio non può esistere; dunque l'ateismo doveva essere l'ultima parola della tolleranza de'sistemi morali raccomandata dal Droz.

Senonchè l'indole del nostro secolo non consentiva, che si fosse esplicitamente professato l'ateismo, e poggiata la Morale su ciò che ne è la più compiuta negazione; onde fu accettato il principio, e solo si cercò di rattenerlo sullo sdrucciolo delle conclusioni.

(¹) *Alcib. II.*

132. Un celebre ed eloquente scrittore, lungamente educato alla scuola protestante e razionalista, e tuttora protestante, io parlo del Guizot ([1]), conobbe pienamente la insufficienza di quella religione naturale, di cui ci parlano i razionalisti, e ne pose in chiaro tutte le tendenze. Mi è dolce poter conchiudere questo CORSO DI LEZIONI MORALI con le parole di un sì dotto scrittore e con una autorità così poco sospetta.

« Tutti gli assalti, a cui il Cristianesimo è fatto segno oggidì, per quanto sieno diversi nella loro natura e nella loro misura, partono da uno stesso punto, e tendono ad un medesimo fine, la negazione del soprannaturale ne' destini dell'uomo e del mondo, l'abolizione dell'elemento soprannaturale nella religione cristiana come in ogni altra religione, nella sua storia come ne' suoi dogmi.

Materialisti, panteisti, razionalisti, scettici, critici, eruditi gli uni altamente, gli altri sommessamente, tutti pensano e parlano sotto l'impero di questa idea, che il mondo e l'uomo sono governati unicamente da leggi generali, il corso delle quali nessuna speciale volontà non venne e non verrà giammai a sospendere o modificare.

Io non intendo qui di discutere pienamente una tale quistione, che è la quistione fondamentale di ogni religione; io voglio sottomettere agli avversari dichiarati o velati del soprannaturale due osservazioni, o, per parlare più esattamente, due fatti, che, secondo me, la decidono.

È un fatto che sopra una fede naturale al soprannaturale, sopra un istinto innato del soprannaturale è fondata ogni religione. Non dico già ogni idea religiosa, ma ogni religione positiva, pratica, potente, durevole, popolare. In tutti i luoghi, sotto ogni clima, in tutte le epoche della storia, in tutti i gradi della civiltà l'uomo porta in sè questo sentimento, io amerei meglio dire questo presentimento, cioè che il mondo che vede, l'ordine nel cui seno egli vive, i fatti che si succedono regolarmente e costantemente intorno a lui non sono tutto. Indarno egli fa ogni giorno, in questo vasto insieme, scoperte e conquiste; indarno egli osserva e nota saggiamente le leggi permanenti che vi presiedono; il suo pensiero non si racchiude in questo universo abbandonato alla sua scienza; questo spettacolo non basta alla sua anima; essa si trasporta altrove; essa cerca, intravvede altro; essa aspira per l'universo e per sè stessa ad altri destini, ad altro padrone:

Sopra ogni cielo il Dio de' cieli siede,

disse Voltaire, e il Dio che è di là da ogni cielo, non è altrimenti la natura personificata, ma il soprannaturale in persona. A lui s'indirizzano le religioni; e sol per mettere l'uomo in comunicazione

([1]) *L'Eglise et la societé chrétienne*, Paris 1861.

con lui esse si fondano. Senza la fede istintiva degli uomini al soprannaturale, la religione non sarebbe. Solo, tra tutti gli esseri di quaggiù, l'uomo prega. Tra i suoi istinti morali, nessun altro è più naturale, più universale, più invincibile che la preghiera. Il fanciullo vi si sente portato con una docilità pressante. Il vecchio vi si ripiega come in un rifugio contro la decadenza e l'abbandono. La preghiera sale di per sè sulle giovani labbra, che balbettano appena il nome di Dio, e sulle labbra moribonde, che non hanno più la forza di pronunziarlo. Presso tutti i popoli, celebri od oscuri, civili o barbari, s'incontrano ad ogni passo atti e formole d'invocazione. Dovunque vivono uomini, in certe circostanze, a certe ore, sotto l'impero di certe impressioni dell'anima, gli occhi si alzano, le mani si giungono, le ginocchia si piegano per implorare o per rendere grazie, per adorare o per placare. Con trasporto o con tremore, pubblicamente o nel segreto del suo cuore, l'uomo s'indirizza alla preghiera, in ultimo ricorso, per riempire i vuoti della sua anima, o per portare i pesi del suo destino; e solo nella preghiera, quando tutto gli manca, egli cerca appoggio alla sua debolezza, consolazione ne' suoi dolori, e speranza per la sua virtù. Non v'ha chi misconosca il valor morale e interiore della preghiera indipendentemente dalla sua efficacia, quanto al suo proprio oggetto. Per ciò solo che prega, l'anima si ricrea, si consola, si calma, si fortifica; essa prova, nel rivolgersi a Dio, quel sentimento di ritorno alla sanità e al riposo che si spande nel corpo, quando passa da un'aria procellosa e grave in un'atmosfera pura e serena. Dio viene in aiuto a que' che l'implorano, prima e senza che essi sappiano se mai li esaudirà......

La filosofia cerca e raggiunge qualcuna delle grandi idee su cui si fonda la religione; ma, per la natura de' suoi procedimenti e pei limiti del suo dominio, essa non fondò, nè mai saprà fondare una religione. A parlare esattamente, religione naturale non vi ha, perchè dal momemto che voi abolite il soprannaturale, anche la religione è scomparsa.

Che questa fede istintiva al soprannaturale della religione possa essere e sia pure la sorgente di un'infinità di errori e di superstizioni, sorgente alla loro volta di una infinità di mali, chi pensa a negarlo? Qui come dovunque ella è condizione propria dell'uomo, che il bene ed il male s'intromettano incessantemente ne' suoi destini e nelle sue opere come in lui stesso; ma da questa incurabile mescolanza non ne segue punto, che i nostri grandi istinti non abbiano alcun senso e non facciano che traviarci allorchè c'innalzano. Quali che possano essere i nostri errori, aspirando al soprannaturale, egli è certo che esso è nella fede naturale dell'uomo, e che è la condizione *sine qua non*, il vero oggetto, l'essenza stessa della religione.

Ecco un secondo fatto che merita, io credo, tutta l'attenzione degli avversari al soprannaturale.

Egli è riconosciuto e constatato dalla scienza che il nostro globo non fu sempre nello stato in cui è oggidì; che, ad epoche diverse e indeterminate, ha subito i rivolgimenti e trasformazioni che ne mutarono la faccia, il reggime fisico, la popolazione; che l'uomo in ispecie non v'ha sempre esistito, in molti degli stati successivi per cui passò questo mondo, l'uomo non vi avrebbe potuto esistere.

Come ciò è avvenuto? In qual modo e per quale potenza il genere umano ha cominciato sulla terra?

Non si possono trovare della sua origine che due spiegazioni: o egli fu il prodotto del lavoro proprio ed intimo delle forze naturali della materia, o egli fu l'opera d'un potere soprannaturale, esteriore e superiore alla materia. La generazione spontanea o la creazione, o l'una o l'altra di queste cause, ecco ciò che bisogna supporre all'apparizione dell'uomo quaggiù.

Ma ammettendo, ciò che per mio conto non ammetto per nulla, le generazioni spontanee, questo modo di produzione non potrebbe, non avrebbe mai potuto produrre che esseri fanciulli, alla prima ora e nel primo stato della vita nascente. Nessuno, io credo, disse, nè dirà mai che per la virtù di una generazione spontanea, l'uomo, cioè l'uomo e la donna, la coppia umana, poterono uscire ed uscirono un giorno dal seno della materia pienamente formati e grandi, in pieno possesso della loro forma, della loro forza, di tutte le loro facoltà, come il paganesimo greco fece uscir Minerva dal cervello di Giove.

Frattanto egli è chiaro, che a questa sola condizione l'uomo apparendo per la prima volta sulla terra, l'uomo non avrebbe potuto vivervi perpetuarvisi e fondarvi il genere umano. S'immagini il primo uomo nascente nello stato della prima infanzia, vivente, ma inerte, intelligente, impotente, incapace di bastare un momento a sè stesso, tremolante e gemente, senza madre per intenderlo e per nutrirlo! Ed è questo non pertanto il solo primo uomo che il sistema della generazione spontanea possa dare.

Evidentemente l'altra origine del genere umano è la sola ammissibile, la sola possibile. Il fatto soprannaturale della creazione spiega solo la prima comparsa dell'uomo quaggiù. Coloro adunque che negano e aboliscono il soprannaturale, aboliscono ad una volta ogni religione reale; ed invano essi trionfano del soprannaturale, introdotto alcune volte a torto nel nostro mondo e nella nostra storia; essi sono costretti di arrestarsi davanti alla culla soprannaturale dell'umanità, impotenti a farne uscir l'uomo senza la mano di Dio ».

FINE

INDICE

PROPEDEUTICA ALLA MORALE

LEZIONE I

DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA MORALE

LEZIONE II

DELL'EUDEMONOLOGIA E DELL'ARETOLOGIA

LEZIONE III

IMPORTANZA DELLA MORALE

LEZIONE IV

METODOLOGIA DELLE SCIENZE MORALI

Parte Prima

ANTROPOLOGIA MORALE

LEZIONE I

DEL BENE IN GENERALE

LEZIONE II

DELLE CAUSE FINALI IN ORDINE ALLA MORALE

LEZIONE III

DEL BENE ASSOLUTO COME FINE ULTIMO DELL'UOMO

LEZIONE IV

DELL'AMOR PURO E DISINTERESSATO

LEZIONE V

NATURA E CONDIZIONI DELL'ATTO UMANO

LEZIONE VI

MORALITÀ DEGLI ATTI UMANI

LEZIONE VII

DEI COMPRINCIPII DELL'UMANO OPERARE

LEZIONE VIII

MOMENTI DIVERSI DELLA MORALITÀ SOTTO L'AZIONE DELLE PASSIONI

LEZIONE IX

DELLA IMPUTABILITÀ

Parte Seconda

NOMOLOGIA

LEZIONE I

DEL DOVERE MORALE

LEZIONE II

IDEA GENERALE DELLA LEGGE

LEZIONE III

DELLA LEGGE ETERNA

LEZIONE IV

DELLA LEGGE NATURALE

LEZIONE V

SANZIONE DELLA LEGGE MORALE

LEZIONE VI

DELL' IMPERATIVO MORALE

LEZIONE VII

LA MORALE DEL PIACERE

LEZIONE VIII

LA MORALE DELL' INTERESSE

LEZIONE IX

LA MORALE DEL SENTIMENTO

LEZIONE X

LA MORALE RAZIONALISTICA

LEZIONE XI

DELLA COSCIENZA MORALE

LEZIONE XII

LA LIBERTÀ ILLIMITATA DI COSCIENZA

LEZIONE XIII

MORALE E RELIGIONE

LEZIONE XIV

NECESSITÀ DELLA MORALE RIVELATA

COMMISSIONE ARCIVESCOVILE

PER LA REVISIONE DE' LIBRI

Nihil obstat	*Imprimatur*
HYERONIMUS AB ALEXANDRO	LEOPOLDUS RUGGIERO
CENSOR THEOLOGUS	A SECRETIS